موسوعة فلسفة الدين-1

تمهيد لدراسة
فلسفة الدين

إعداد وتحرير

د. عبد الجبار الرفاعي



تمهيد لدراسة

فلسفة الدين



الكتاب: تمهيد لدراسة فلسفة الدين
إعداد وتحرير: عبد الجبار الرفاعي

عدد الصفحات: 496 صفحة

الترقيم الدولي: 978-9938-886-51-1

الطبعة الأولى: 2014

الناشر:

مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد
Philosopy of Religion Study Center

بغداد - شارع المتنبي

email: qahtanee@gmail.com

www.rifae.com

دار التنوير للطباعة والنشر ©.



تونس: 24، نهج سعيد أبو بكر - 1001 تونس
هاتف وفاكس: 0021670315690
بريد إلكتروني: tunis@dar-altanweer.com

لبنان: بيروت - الجناح - مقابل السلطان ابراهيم
سنتر حيدر التجاري - الطابق الثاني - هاتف وفاكس: 009611843340
بريد إلكتروني: beirut@dar-altanweer.com

مصر: القاهرة - وسط البلد - 8 شارع قصر النيل - الدور الأول - شقة 10
هاتف: 0020227738931 - 00201007332225
فاكس: 0020227738932
بريد إلكتروني: cairo@dar-altanweer.com

موقع إلكتروني: www.dar-altanweer.com

رقم الناشر: 14/440-60

تمهيد لدراسة

فلسفة الدين

إعداد وتحرير

د. عبد الجبار الرفاعي







موسوعة فلسفة الدين

موسوعة يصدرها مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد في عدة أجزاء، تتناول: التجربة الدينية، الوحي والإيمان، الهرمنيوطيقا، لغة الدين، التعددية الدينية، المعرفة الدينية، الدين والعلم، علم الكلام الجديد، الدين والأخلاق.



فلسفة الدين

تمهيد تاريخي

د. عبدالجبار الرفاعي




مكتبة
الفكر الجديد

الفلسفة والدين في الغرب الحديث

لم يغادر التفكيرُ الفلسفي بحثَ وتحليل قضايا الدين والمقدس والإله، منذ نشأة هذا التفكير حتى اليوم. فليس هناك فيلسوف لم يتناول هذه القضايا ويعالجها؛ اثباتا أو نفيا. وفي وقت مبكر صنف الفلاسفةُ مباحثَهم، في "الحكمة النظرية" إلى[1]: الإلهيات،

(1) لما كانت الفلسفة عند القدماء اسماً تندرج تحته المعارف العقلية بمجموعها، جرى تصنيف هذه المعارف الى نوعين رئيسيين:
الأول ـ الفلسفة النظرية، او الحكمة النظرية: هي التي يطلب فيها استكمال القوة النظرية من النفس، بحصول العقل بالفعل.
الثاني ـ الفلسفة العملية، او الحكمة العملية: هي التي يطلب فيها اولاً استكمال القوة النظرية، بحصول العلم التصوري والتصديقي بأمور هي اعمالنا، ليحصل منها ثانياً استكمال القوة العملية بالأخلاق. وبكلمة اخرى:الحكمة المتعلقة بالأمور العملية التي علينا ان نعلمها ونعملها تُسمى حكمة عملية، بينما الحكمة المتعلقة بالأمور النظرية التي علينا ان نعلمها وليس علينا ان نعملها تسمى حكمة نظرية.
ويندرج تحت الحكمة النظرية:
أ ـ الالهيات:
وتسمى العلم الإلهي، والعلم الأعلى، والعلم الكلي، والميتافيزيقيا (ما وراء الطبيعة)، والفلسفة الأولى تمييزاً لها عن الرياضيات المسماة بالفلسفة الوسطى، ذلك أنها تقع في مرتبة متوسطة بين الطبيعيات والإلهيات. وتعتبر الالهيات لدى القدماء اشمل وأوسع من غيرها من العلوم، مضافاً إلى انها برهانية ويقينية اكثر من غيرها.
وتنقسم الالهيات الى:
1 ـ الأمور العامة: وهي العناوين والأحكام والصفات التي لا تختص بموجود دون سواه، وإنما تسري في جميع الموجودات، ويتصف بها الموجود بما هو موجود، ولا يشترط ان يكون الموجود المتصف بها له ماهية معينة. وهي مثل: الحدوث والقدم، والوجوب والإمكان، فكل موجود إما ان يكون حادثاً او قديماً، وكل موجود إما ان يكون واجباً او ممكناً. ويُعبَّر عنها بـــ "الاحكام العامة للوجود"، و"الالهيات بالمعنى الأعم
2 ـ معرفة الله؛ ويدور البحث فيها حول وجود الباري، وتوحيده، وصفاته، وأفعاله، ومايرتبط



الرياضيات، الطبيعيات..فدرسوا في الإلهيات بالمعنى الأعم الوجودَ المطلق، أي البحث عن أحوال الموجود من حيث هو موجود. فيما درسوا في الإلهيات بالمعنى الأخص وجودَ الله، وتوحيده، وصفاته، وأفعاله، وما يرتبط بذلك من مسائل.

كانت الإلهيات الطبيعية تستخدم مناهج البحث العقلية في الدفاع عن الإلهيات بالمعنى الأخص والبرهنة عليها. اما الفلاسفة الإسلاميون، من الكندي الى صدر الدين الشيرازي، فقد استوعبت الالهيات بالمعنى الأخص، وما يتصل بها من مباحث النبوات والوحي وغيرها، مساحةً واسعة من مؤلفاتهم[1].

اقترن اللاهوت الطبيعي باسم القديس توما الاكويني (1224 – 1274)، الذي يؤكد على امكانية الاستدلال العقلي على كافة المعتقدات اللاهوتية، من دون حاجة للاستعانة بالوحي. و اللاهوت الطبيعي يقابل اللاهوت الوحياني؛ وهو اللاهوت النقلي الذي يتخذ من الوحي طرقا للوصول الى المعتقدات. غير أن اعتماد العقل في إثبات المعتقدات يعود الى ما هو أقدم من عصر توما الاكويني، فالفلاسفة اليونان استخدموا الأدلة العقلية في البرهنة على وجود الله.

ان قضايا الإله والدين والمقدس ما زالت حاضرة بكثافة في آثار الفلاسفة الغربيين، منذ العصر اليوناني حتى اليوم. ولا تتطابق رؤيتهم عادة لهذه القضايا مع آراء الكنيسة ولاهوتها، ذلك انهم يفكرون فيها ويتأملونها في سياق مفاهيمهم للوجود والمعرفة والقيم. فمثلا يعترف بنيدكت سبينوزا (1632 – 1677)، لصديقه هنري أولدنبرج

بذلك من مسائل. وتسمى بـــ "الالهيات بالمعنى الأخص"، في مقابل "الالهيات بالمعنى الأعم".

ب ـ الرياضيات:

وتسمى العلم الأوسط، والفلسفة الوسطى لوقوعها في مرتبة متوسطة في سُلَّم المعرفة بين "الالهيات"، و"الطبيعيات".

ج ـ الطبيعيات:

و[illegible] العلم الأدنى، والفلسفة الدنيا، لأنها تقع في ادنى المراتب في سُلَّم المعرفة، وفوقها تقع "[illegible]"، فيما تكون "الإلهيات" العلم الاعلى. وهي تبحث في احوال الاجسام الطبيعية.

[illegible] الجبار الرفاعي. مبادئ الفلسفة الاسلامية. بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، 2007، [illegible] 10.

(1) لم [illegible] عن العلاقة العضوية للفلسفة بالدين في مؤلفات ومباحث الفلاسفة الاسلاميين؛ لأن "[illegible]" [illegible] في صيغتها الأخيرة في سياق الفلسفة الغربية الحديثة، ونحن في صدد [illegible] بذلك.



السكرتير الأول للجمعية الملكية في لندن، بقوله: "انني أعتنق رأيا عن الإله والطبيعة، يختلف كل الاختلاف عن الرأي الذي يدافع عنه المسيحيون المحدثون، فأنا أعتقد أن الإلهَ هو - كما يقولون - العلةُ الباطنة للأشياء جميعا، ولكني لا أعتقد أنه العلة المتعدية..وأنا أقول: إن كثيرا من الصفات التي يرون، ويرى جميع الآخرين، الذين أعرفهم على الأقل - انها من صفات الإله - أرى أنها أشياء مخلوقة. ومن ناحية أخرى، فإن الأشياء التي يرون أنها مخلوقة - بسبب تحيزاتهم - أرى أنها صفات للإله، ولكنهم يسيؤون فهمها، وكذلك لا أستطيع أن أفصل الإله عن الطبيعة على الإطلاق. وهذا ما فعله كلٌّ من أعرفهم"[1].

ورغم أن حضور ما يتصل بالله والدين كان لافتا في الفلسفة الحديثة، لكن الفيلسوف إيمانويل كانت (1724 - 1804) كان أول من قدَّم صياغةً فلسفية معمقة هامة للدين. اذ "كان يشعر أن الثقافة الغربية تعاني من آلام محنة، تتصل باعتقادها التقليدي في الله، وأن حلا فلسفيا وسيطا صادقا قد أصبح ضرورة ملحة"[2]. ففي كتابه "نقد العقل المحض" اقترح نظريةً في المعرفة؛ لا تقوم على أساس ميتافيزيقي، وناقش كافة البراهين الميتافيزيقية على وجود الله. وفند اللاهوتَ الطبيعي الذي كان سائدا في عصره. وشدد على عدم امكان معرفة الله نظريا. لكنه دافع عن الأساس الأخلاقي للدين والاعتقاد بالله، في كتابيه: "نقد العقل العملي"، و"الدين في حدود مجرد العقل". وحين نفى كانت الاعتقادَ النظري بالله، رأى الاعتقادَ الأخلاقي راسخا لا يتزعزع. فإن: "مفهوم الله لا ينتمي أصلا الى الفيزياء، أو الى العقل النظري، بل الى الأخلاق"[3]. الايمان عند كانت يتأسس على الأخلاق، التي يحكم بها العقلُ العملي. بمعنى "إن الأخلاق انما تقود على نحو لابد منه الى الدين.. الأخلاق مؤسسة على مفهوم الإنسان، الأخلاق لا تحتاج أبدا فيما يتعلق بذاتها الى الدين..بل، بفضل العقل المحض العملي، هي مكتفية بذاتها"[4]. الانسان لا يتحلى بالأخلاق لأنه متدين، وإنما يتدين لأنه أخلاقي.

---

(1) جيمس كولينز. الله في الفلسفة الحديثة. ترجمة: فؤاد كامل. القاهرة: مكتبة غريب، 1973، ص 103.
(2) المصدر السابق، ص 230.
(3) المصدر السابق، ص 276.
(4) إيمانويل كانت. الدين في حدود مجرد العقل. بيروت: جداول، 2012، ص 11، 12، 45.



ليس من الخطأ توصيفُ فلسفة كانت بمجموعها بأنها "فلسفة دين"؛ لا لأن بعضَ مؤلفاته تناولت وجودَ الله والدين، مثل: "بحث في وضوح مبادئ اللاهوت الطبيعي والأخلاق" (1762)، و "البرهان الممكن الوحيد لإثبات وجود الله" (1763)، و "الدين في حدود مجرد العقل" (1792)، بل حتى مالم يكن كذلك من مؤلفاته، يتضمن فلسفةً للدين، فثلاثيته النقدية؛ "نقد العقل النظري" (1781)، "نقد العقل العملي"، (1788)، "نقد ملكة الحكم" (1790)، يشتمل النقدُ الأول منها على بيان "اخفاق المحاولات النظرية للبرهان على المسائل الميتافيزيقية، والثاني يطرح المناقشة الخلقية؛ بديلا لتلك المناقشات، والثالث يركز على النظام والجمال والغائية في الكون"[1]. وينتهي النقد الكانتي الى تفنيد حجج الرافضين لوجود الله، وأيضا تفنيد حجج المثبتين لوجود الله؛ من خلال العقل النظري. لكن النتيجة التي يخلص اليها في "نقد العقل العملي"، هي التسليم بوجود الله؛ ذلك "ان قانون الواجب؛ وهو ضروري مطلقا في ميدان العمل، يقتضي بالضرورة القول بهذا الفرض المؤكد لموجود أعلى. وأمام ما يقتضيه العقل العملي يجب على العقل النظري ان يمتثل ويخضع"[2].

اما جورج ويلهم فردريك هيغل (1770 – 1831) فقدم تفسيرا آخر، ترتكز فلسفته للدين فيه على "ان أساس الأشياء هو الحياة، أما الدين فهو رفع الحياة النهائية الى مستوى الحياة اللانهائية"[3]. ويقوم هذا التفسير على أساس فلسفة الروح لديه، فهو يرى "ان الفكرة تبلغ أوج نموها في الروح، وفي الروح تتعين الفكرة الى أقصى درجة، وتصل حقا الى واقعها وواقعيتها العقلية، فالفكرة المنطقية والطبيعية هما شرطان لتحقق الروح. وقد أخذ هيغل في استخلاص المعنى الأعمق والدلالة الأعم لكل مظاهر الفكر، فأنشأ لذلك فلسفة الحضارة الانسانية. ووضع الأسس الفلسفية للعلوم الإنسانية، ولم يقتصر على دراسة تفسير الحياة الباطنة، أي الروح الذاتية، بل سعى الى دراسة الروح في ضروب نتاجها الخارجي، أي في أعمال الجماعات الإنسانية؛ من تاريخ وقانون وأخلاق معتادة، وهو ما يكون الروح الموضوعية؛ ثم في ألوان تحققها

---

(1) د. أديب صعب. المقدمة في فلسفة الدين. بيروت: دار النهار، 1994، ص 78.

(2) د. عبدالرحمن بدوي. موسوعة الفلسفة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984، ج2: ص 281.

(3) المصدر السابق. ص 573.



العليا، التي تشعر الروح فيها بأنها في مكانها الطبيعي، مثل؛ الفن والدين والفلسفة، وهو ما يدخل في نطاق الروح المطلقة"[1].

في ضوء مفهومه للروح المطلقة، رأى المطلقَ بوصفه روحا. وكونُ "المطلق هو الروح، تلك هي الغاية التي يهدف اليها العلمُ كله، بل وكلُّ التاريخ..من هنا يقول هيغل: ان المتناهي ليس شيئا، انه ليس الحق، بل مجرد عبور وتجاوز لذاته، والروح ابطال للمتناهي، والمتناهي مجرد رؤية ناقصة للامتناهي..الروح - كما يقول هيغل - تتحرر تحررا مطلقا من الحد، ومن الغير؛ في نهاية الأمر، كيما تصل الى الوجود المطلق بذاته، وتصبح بهذا لا متناهية حقا"[2].

الروح المطلق يتجلى بثلاثة أنماط متنوعة في الفن والدين والفلسفة. فهو يتجلى حسيا في الفن، ورمزيا ومجازيا في الدين، وفكريا مجردا في الفلسفة. ويميز هيغل بين الروح المطلقة بوصفها كلا، باطنةً ومتطورةً في وعي الإنسانية، وبين إله الألوهية الديني. لكن عدم تنبه بعض الباحثين للفرق بين الله والمطلق الهيغلي؛ أفضى الى الكثير من الالتباس وسوء الفهم.

تنوعت الآراء حيال فلسفة هيغل الدينية، فوصفها البعض بأنها "لاهوت مقنّع"، أو "صورة مقنّعة من صور الفلسفة المسيحية". ولعل تفسيرَه للروح المطلقة في فلسفته يشي بتطابقها مع وحدة الوجود الصوفية. وكان هيغل أول من اتخذ "فلسفة الدين" عنوانا لسلسلة محاضرات على تلامذته، في السنوات 1821، 1824، 1827، 1831. وصدرت سنة 1832؛ بعنوان: "محاضرات في فلسفة الدين"[3].

---

(1) المصدر السابق. ص 589.

(2) المصدر السابق. ص 289 – 290.

(3) المؤلفات حول فلسفة الدين دشنها شلاير ماخر؛ بكتابه "عن الدين: خطابات لمحتقريه من المثقفين". الذي صدر نهاية القرن الثامن عشر (1799). وان كان بعض الباحثين يرجع بداية التأليف في فلسفة الدين الى اللاهوتي الألماني ح.ل. فون موزهيم (1755 – 1694)؛ بكتابه: "المبادئ التاريخية الكنسية للعهد الجديد"، الصادر سنة (1737). وتناول فردريك ويلهم شلنج (1854 – 1775) موضوعات في فلسفة الدين في كتابه "محاضرات في الوحي والأساطير"، الصادر سنة (1843). وهكذا تناول جون ستيوارت مل (1873 – 1806) موضوعات في فلسفة الدين في كتابه "ثلاث مقالات في الدين" صدر بعد وفاته سنة (1874). وفي سنة (1880) أصدر ج. كيرد كتاب: "مدخل الى فلسفة الدين". وفي سنة (1882) أصدر لوتزه كتابا صغيرا هاما، هو: "فلسفة الدين". كما أصدر بون كتاب: "فلسفة الالوهية" سنة (1887). وفي (1888) نشر مارتينو كتاب: "دراسة الدين"، في



وترسم لودفيغ فويرباخ (1804 – 1872)، خطى استاذه هيغل في تكريس فلسفته لدراسة الدين واللاهوت، كما أكد هو ذلك. وهو ما تشير اليه عناوين مؤلفاته؛ "حول الفلسفة والمسيحية" (1839)، "جوهر المسيحية" (1841)، "جوهر الايمان حسب لوثر" (1844)، "جوهر الدين" (1845)، "محاضرات في جوهر الدين" (1851). لكن موقف التلميذ ابتعد عن أستاذه، إذ أرجع اللاهوت الى الإنسان؛ حين شدد على ان "سرُّ اللاهوت هو علم الانسان (الانثروبولوجيا)"[1]. بمعنى ان فويرباخ يعزو ما يتصف به الله من كمال الى الإنسان، "فالإنسان هو لنفسه الإله الحقيقي الوحيد..وان التفكير النظري في الله، لا يتفق فحسب مع رغباتنا الذاتية، بل ان هذا التفكير لا يزيد على كونه أقنمة لتلك الرغبات"[2]. ويزعم فويرباخ أن أستاذه هيغل أول من أضاء له الطريق بوهج ساطع، "وكانت بذرة النزعة الانسانية الملحدة كامنة في الفلسفة الهيغلية"[3].

استعار كارل ماركس (1818 – 1883) من فويرباخ مفهومه للاغتراب الديني وإلحاده، إلاّ أن ماركس وجه نقدا قاسيا له، في كتابه: "أقوال تتعلق بفويرباخ" (1845). فرفض أولا ديالكتيكه؛ الذي وصفه بأنه "استاتيكي وليس ديناميكيا، لأنه يفصل الفكر

مجلدين. كذلك نشر في العام نفسه فون هارتمان كتاب: " فلسفة الدين". وفي (1893) أصدر إ. كيرد كتاب: "تقييم الدين". وفي (1894) صدر كتاب "أسس الاعتقاد" تأليف: بالفور. وفي سنة (1901) أصدر هوفدينج "فيلسوف دانماركي" كتابه: "فلسفة للدين". وفي عامي (1902 – 1901) القى وليام جيمس مجموعة محاضرات، نشرت تحت عنوان: "تنوعات الخبرة الدينية". وفي (1905) أصدر سنتيانا (1963 – 1863): "العقل في الدين"، وهو الجزء الثالث من كتابه: "حياة العقل". وفي العام نفسه نشر ج.ت.لاد كتاب: "فلسفة الدين". كما أصدر و.إ. هوكنج سنة (1912) كتابه: "معنى الله في الخبرات الدينية". كذلك صدر في هذا العام كتاب دوركايم: "الصور الأولية للحياة الدينية". وفي (1913) نشر جوزيا رويس في مجلدين: "مشكلة المسيحية". وفي (1917) صدر الكتاب الهام لرودلف أوتو "فكرة القدسي: ". وفي (1923) نشر س.أ. بينيت: "دراسة فلسفية للتصوف". وفي (1926) نشر وايتهد: "الدين في تكونه". وإلف تينانت في (1930 – 1928): "اللاهوت الفلسفي"، في مجلدين. وفي (1932) صدر كتاب: "منبعا الأخلاق والدين" لهنري برغسون.
وفي (1939) أصدر ج.إس. بيكسلر: "دين من أجل العقول الحرة". وفي العام نفسه أصدر يونغ: "علم النفس والدين". وفي (1950) نشر اريك فروم: "التحليل النفسي والدين"...هذه ببليوغرافيا [illegible] لما صدر في الغرب حول فلسفة الدين حتى منتصف القرن العشرين. انظر: د. محمد عثمان [illegible] مدخل الى فلسفة الدين. القاهرة: دار قباء، 2001، ص 54 – 50.

(1) [illegible] الله في الفلسفة الحديثة. ص 373.

(2) المصدر السابق، ص [illegible].

(3) المصدر السابق، ص [illegible].



عن الوجود"، مضافا الى رفضه ثانيا رؤيتَه للإنسان، ذلك "انه ينظر الى الانسان من ناحية النوع الطبيعي، فاصلا اياه عن المحيط الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، فإنسان فويرباخ هو تجريد محض، لأنه مفصول عن تاريخه، وعن مجرى الأحداث السياسية والاقتصادية"[1]. كذلك أدان ماركس الروحَ المطلقة الهيغلية. وربطَ الدينَ ميكانيكيا بالاقتصادِ، ونمطِ تطور وسائل الانتاج وطبيعةِ الملكية والعملِ والصراعِ الطبقي. ورسمَ موازنةً "بين الدين والملكية الخاصة؛ الأول يؤلف الاغترابَ النظري للإنسان، والثاني يكون اغترابَه العملي، أو انشقاقَه مع واقعه الخاص"[2].

ولم يتحقق حلم ماركس باختفاء الدين، مع تطور وسائل الإنتاج والتحولات في شكل الملكية، ونمط الانتاج. ولم تنجز وعودُه للبشرية؛ بأن "الغاءَ الدين - بوصفه سعادة الناس الوهمية - شرطٌ من شروط سعادتهم الحقيقية"[3]. ذلك ان الحياة المعاصرة يسودها؛ نضوبُ المعنى، وتفشي العدمية، وشيوعُ التشاؤم، وانطفاءُ التفاؤل والأمل، وذبولُ جذوة الحياة، وفشلُ المتع الحسية في إرواء الظمأ الأنطولوجي العميق للروح..وهي بمجموعها تحيل الى المتطلبات العميقة للروح البشرية، وحاجاتها الأبدية للوصال مع المطلق. ولعل ذلك هو السبب الرئيس لانبعاث الدين في المجتمعات المعاصرة، و"انتقام الله لنفسه"، بعد أكثر من قرن من وفاة ماركس.

ان فهم ماركس وتفسيره للدين يختزل الانسانَ في احتياجاته المادية، من دون ان يستطيع استبطانَ اعماق النفس البشرية، ومتطلباتها الروحية المزمنة. وهو ما وعاه وعالجه معظمُ الفلاسفة واللاهوتيين ممن سبقوا ماركس أو من جاءوا بعده.

كذلك اختفت الذاتُ الفردية في الماركسية، وكأن ليس هناك سوى المجتمع، من دون ان تتنبه الماركسية الى ان "الذات البشرية بطبيعتها؛ باطنية، داخلية، عميقة، تنطوي على أسرارها، وتتخصب وتغتني بمنابع إلهامها، وديناميكيتها الجوانية، وتتحقق على الدوام حين تشرع بوجودها وتجاربها الخاصة. ولا يمكن لنا اختراق هذه الحياة واكتشاف مدياتها، إلا بحدود ما تبوح به هي. يولد الإنسان بمفرده، ويحيا بمفرده،

---

(1) د. عبدالرحمن بدوي. موسوعة الفلسفة. ج2: ص 214.

(2) جيمس كولينز. الله في الفلسفة الحديثة. ص 359.

(3) المصدر السابق. ص 359.



ويموت بمفرده، ويتألم بمفرده، ويشعر بالخطيئة بمفرده، ويؤمن بمفرده، ويستفيق ضميره بمفرده، ويجتاحه بمفرده أيضا؛ القلق، واليأس، والاغتراب، والضجر، والسأم، والألم، والحزن، والغثيان، وفقدان المعنى، وذبول الروح، وانطفاء القلب، والجنون...الخ. لا تبدأ الحياة الإنسانية الحقيقية إلاّ عندما تتحقق وتوجد الذات الشخصية، وهذه الذات لا تتحقق من دون الفعل، فالوجود الإنساني لا يصل الى الامتلاء إلاّ بالفعل وحده. الذات البشرية وجودها وصيرورتها الحرية، حيث لا حرية تنطفئ الذات. والحرية ليست أمرا ناجزا، قبل أن نشرع باستعمالها، وجود الحرية يعني ممارستها. والحرية لا تتحقق بعيدا عن مسؤولية الفرد تجاه ذاته. لحظة تنتفي الحرية تنتفي الذات، ولا تغتني الذات وتتسع وتتكامل إلاّ بالحرية"[1].

وكانت مواقفُ فلسفة فردريك نيتشه (1844 – 1900) من الدين واللاهوت والقيم عنيفةً وجذرية، وقد تركت مطالعتُه لمؤلفات آرثر شوبنهور (1788 – 1860) أثرا واضحا في مواقفه من الدين واللاهوت. لقد أعلن نيتشه عن "موت الله"، وشن حربا شرسة على المسيحية؛ متهما اياها بمعاداة الحياة. كذلك رفضَ القيمَ والأخلاق التي تدعو لها، ووسمها بأنها أخلاق للعبيد.

ولم تغادر الفلسفةُ الغربية قضايا الدين واللاهوت حتى الآن، فمع فلاسفة القرن العشرين، ومختلف التيارات الفلسفية التي سادت في هذا القرن، كالوجودية والوضعية المنطقية والفلسفة التحليلية والبنيوية والتفكيكية، نعثر على تأويلات ومواقف متنوعة لما يتصل بالميتافيزيقا والظواهر الدينية. مضافا الى انفتاح العلوم الانسانية على دراسة الظواهر الدينية، وتحليلها لغويا، وهرمنيوطيقيا، ونفسيا، وانثروبولوجيا، واجتماعيا، والكشف عن منابعها، وتمثلاتها، وتعبيراتها المتنوعة في الحياة البشرية. والتوسع في دراسات مقارنة الأديان، والتعرف على منابعها المشتركة، وجوهرها الواحد، وما تنشده من غايات، ببناء كون قدسي؛ يمثل مأوى للإنسان، والكشفِ عن الوشائج العضوية بين المقدس والميثولوجيا في حياة المجتمعات البشرية.

---

(1) د. عبدالجبار الرفاعي. دعوة للخلاص من نسيان الذات. مجلة قضايا اسلامية معاصرة، ع 56/ 55 (صيف و خريف 2013).



فلسفة الدين:

في نهاية القرن الثامن عشر ظهر مصطلح فلسفة الدين، وهي نوع من الفلسفة تعتمد العقلَ في بحث وتحليل المقدسات والمعتقدات والظواهر الدينية وتفسيرها. ولا تتوخى الدفاعَ عن هذه المعتقدات وتبريرها، مثلما يفعل اللاهوتيون والمتكلمون، وإنما تهتم بشرح وبيان بواعث الدين ومنابعه في الروح والنفس والعقل، ونشأةِ المقدس وتجلياته في حياة الإنسان، وصيرورته وتحولاته في المجتمعات البشرية. وبكلمة موجزة؛ فلسفة الدين هي التفكير الفلسفي في كل ما يتصل بالدين؛ شرحا وتفسيرا وبيانا وتحليلا، من دون ان تتكفل التسويغ او التبرير أو الدفاع او التبشير. و"**تتناول فلسفة الدين أسئلة تتعلق بإمكان معرفة وجود الله، ومعرفة صفاته، وكيفية تحديد العلاقة بين الله والعالم، وكيفية فهم طبيعة الله (ماهيته)، والعلاقة بين وجوده** وماهيته. كذلك تتناول فلسفة الدين أسئلة تتعلق بطبيعة الدين نفسه، وطبيعة اللغة الدينية. بالإضافة الى أسئلة تتعلق بمعنى العبادة الدينية، ودور الايمان فيها، وعلاقة الأخير بالعقل"[1].

ولا علاقة لفلسفة الدين بإيمان فيلسوف الدين والباحث والدارس في هذا الحقل أو عدم إيمانه، كما هو حال المتكلم واللاهوتي في اللاهوت وعلم الكلام. ذلك ان الباحث في فلسفة الدين يفترض ان يكون محايدا؛ يتحرى الموضوعية، وما يقود اليه العقل والأدلة في بحثه، فهو لا يعنيه تكريس المعتقدات الدينية، مثلما لا يعنيه نفيها. ولا يتوقف تفكيره عند حدود أو سقف معين لا يتخطاه في بحثه، كما يفعل اللاهوتي والمتكلم، الذي ينطلق من مسلمات اعتقادية، ولا يكف عن التدليل عليها، من خلال الأدلة النقلية والعقلية.

فيلسوف الدين باحث يتحرى الحقيقة، كما هو الباحث في أي حقل من حقول الفلسفة. ربما يكون فيلسوف الدين مؤمنا، مثل؛ إيمانويل كانت، كيركگورد، بلانتنغا.. وربما يكون ملحدا، أو لا أدريا. يقول جون هيك: "فلسفة الدين ليست وسيلة لتعليم الدين، وفي الحقيقة لا ضرورة لتناولها من منطلق ديني. من لا يؤمن بوجود الله، ومن

---

(1) عادل ضاهر. فلسفة الدين، في:الموسوعة الفلسفية العربية. رئيس التحرير: د. معن زيادة. بيروت: معهد الانماء العربي، 1988، مج2: ص 1000.



لا يملك أي رأي حول وجوده من عدمه، ومن يؤمن بوجوده، جميعهم يستطيعون أن يتفلسفوا في الدين. وهو ما يحدث الآن بالفعل. اذاً؛ فلسفة الدين ليست من فروع الإلهيات، أي التدوين الممنهج للعقائد الدينية، بل هي من فروع الفلسفة. تتكفل فلسفة الدين بدراسة المصطلحات والأنظمة العقائدية، وممارسات من قبيل: العبادة، والتأمّل، والمراقبة، التي تبتني هذه الأنظمة العقائدية عليها، ومنبثقة منها"[1].

فلسفة الدين واحدة من الفلسفات المضافة، مثل؛ فلسفة العلم، فلسفة القانون، فلسفة التربية...الخ. فهي لا تختص بدين معين، أو أديان خاصة، وإنما هي بمثابة فلسفة العلم التي لا تختص بعلم معين. لكن نشأة فلسفة الدين في الغرب؛ كانت سببا **لأن تتداول العقائد والمقدس والظواهر الدينية في المسيحية واليهودية، لذلك اهتمت** بدراسة مفاهيم؛ الخلاص، التضحية والقربان، التعميد، التجسيد، التثليث. بموازاة دراسة الظواهر والمعتقدات الدينية المشتركة في غيرهما.

يصنف بول ريكور الاتجاهاتِ الأساسيةَ في فلسفة الدين، حتى أواخر العقد الثامن من القرن الماضي، الى خمسة اتجاهات[2]:

1 - **اتجاه الوجود - معرفة الله**؛ و يشتمل على أربعة مسارات مهمة: مسار متأثر بأرسطو وتوما الاكويني، مسار متأثر بهيغل، آخر متأثر بهوسرل، والأخير متأثر بهايدغر.

2 - **اتجاه نقد الدين في الفلسفة التحليلية**؛ و يشتمل أيضا على مسارين مهمين: المسار الذي يهتم بلغة الدين، هل لها معنى أم لا؟ والمسار الآخر تتمحور قضيته الأساسية حول سؤال: هل يخضع كلام المتألهين للضوابط المنطقية والمعرفية نفسها؛ المعتبرة في علمية أي كلام آخر؟

3 - **الاتجاه المتأثر بالعلوم الإنسانية**؛ وهو ايضا على ثلاثة مسارات مهمة: المسار

---

(1) جون هيك. فلسفة الدين. ترجمة: طارق عسيلي. بيروت: دار المعرف الحكمية، 2010، ص 3. إعادة صياغة الترجمة طبقا للنص الانجليزي الأصلي في:

Hick, John, H., Philosophy of Religion, 3rd ed. (Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall Inc., 1983), p. 1.

(2) **مصطفى ملكيان**. فلسفة الدين: المجال والحدود. مجلة قضايا اسلامية معاصرة، ع50/ 49 "شتاء وربيع 2012).



المتأثر بتاريخ الأديان المقارن، المسار المتأثر بالعلوم الاجتماعية، المسار المتأثر بعلم النفس بشكل عام، وبالتحليل النفسي بشكل خاص.

4 – **اتجاه الفنون اللغوية وفعل الكلام الديني؛** المتأثر بفيتغنشتاين المتأخر.

5 – **اتجاه هرمنيوطيقا لغة الدين.**

فلسفة الدين بوصفها فلسفة فإنها تستند الى المنهج العقلي؛ ورغم تعدد المناهج في البحث الفلسفي، إلا أن منهج التحليل اللغوي "المنهج التحليلي" هو الأكثر تداولا. ذلك "ان الأثر الذي تركته الفلسفة الوضعية، ومن بعدها فلسفة فتجنشتين التحليلية على الفلسفة الأنجلو – أميركية، بعامة، انسحب بطبيعة الحال، على فلسفة الدين. ان هذا واضح من كون جزء كبير من الأدبيات المتعلقة بفلسفة الدين تطغى عليها أسئلة تدور حول مشكلة المعنى في الدين، وطبيعة اللغة الدينية، و(منطق) الخطاب الديني، وغير ذلك من الأسئلة ذات الطابع السيمانطيقي والميتا – لغوي والمفهومي"[1].

وتُبحث في فلسفة الدين القضايا المشتركة بين الأديان، مثل:

1. **ماهية الدين؛** مفهوم الدين، مناشئ وبواعث الدين، أفق انتظار البشر من الدين، أثر الدين في حياة الفرد والمجتمع، الدين وإنتاج معنى لما لا معنى له في حياة الإنسان، حدود الدين؛ وهل انه شامل، أي دنيوي وأخروي، وما حدوده الدنيوية، أو انه للآخرة خاصة، مجالات الدين، جوهر وصدف الدين، أو الذاتي والعرضي في الدين، الثابت والمتحول في الدين، تطور الدين.
2. **وجود الله؛** طبيعة وجوده، براهين وجود الله، صفات الله، أفعال الله، مفاهيم الله والإلوهية في الأديان، طبيعة علاقة الانسان بالله.
3. **مشكلة الشر؛** كيف ان الشر بكافة أشكاله؛ الألم الجسدي، والنفسي، والأذى الأخلاقي، سواء نتج عن الأسباب والكوارث الطبيعية، أو ظلم الإنسان، يطرح بوصفه تحديا لقدرة الله القادر على كل شئ، ولمحبته، ورحمته التي تتسع لكل شئ[2].
4. **الايمان والعقل والقلب؛** هل الايمان منبعه العقل والقلب معا، أو العقل فقط، او

(1) عادل ضاهر. الفلسفة والمسألة الدينية. بيروت: دار نلسن، 2008، ص 14.

(2) جون هيك. مصدر سابق. ص 61 – 83.



القلب فقط؟ وهل يتعزز الإيمان بالعقل، أو ان العقل يقوّض الإيمان، كما يشدد على ذلك كيركوكورد ودعاة النزعة الايمانية؟

5. **التجربة الدينية**؛ بيان ماهية التجربة الدينية، أنماط التجربة الدينية، امكانية معرفة صاحب التجربة الدينية بتفسيرها، هل هي عاطفة وشعور بالتبعية للحقيقة الغائية، أو شوق ووجد للحقيقة الغائية، أو هي كشف وإشراق وانخطاف للروح؟ ما الفرق بين تجربة المقدس وغيره؟ هل هي تجربة حسية وإدراكية؟ هل التجربة الدينية هي حقيقة وجوهر الدين؟

6. **الوحي والإيمان**؛ حقيقة الوحي، وهل هو نقل الحقائق الالهية للبشر، أو هو تجسيد للإله في الإنسان؟ هل الوحي تجربة نبوية خاصة بالأنبياء، أو انها تتحقق لسواهم؛ بالتسامي والارتياض الروحي، مثلما يعتقد بعض المتصوفة والعرفاء، وان كان هذا النوع المكتسب من النبوة - حسب تسميتهم - هو نبوة إنبائية، وليست نبوة ابلاغ ودعوة لله؟

7. **المعجزات والكرامات والخوارق**؛ طبيعتها، أثرها في الايمان الديني، شيوعها في مختلف الأديان، وهل هي استثناء أو خرق للقوانين الطبيعية، أو انها محكومة بقوانينها الخاصة، المحجوبة عن البشر؟

8. **الخلود والبعث والقيامة**؛ مصير الانسان بعد الموت، مفهوم الموت؛ وهل هو انعدام للشخص البشري، أو انه انتقال من نشأة الى نشأة؟ مفاهيم الموت والخلود والبعث المتنوعة في الأديان، ومفهوم التناسخ في بعض الأديان وعلاقته بالخلود والبعث، مفهوم القيامة والجزاء الأخروي، والخلاص، والنيرفانا.

[illegible] **الدين والعلم**؛ هل ينتميان الى حقل واحد، أو ان كلا منهما ينتمي الى حقل [illegible]؟ هل الدين يتغذى ويترسخ بالعلم؛ أي رغم انه بموازاة حقل العلم، لكن [illegible] ويضيف له على الدوام - مع تقدمه - براهين وتفسيرات [illegible]؟

[illegible] **[illegible]**؛ هل المفاهيم الدينية ذات معنى، أو انها تفوق المعارف [illegible] بين المعرفة الدينية والمعارف البشرية؟ هل



المعرفة الدينية ثابتة أو متغيرة؟ هل المعرفة الدينية تتطور وتتكامل؛ تبعا لتطور وتكامل المعارف والعلوم البشرية؟

11. **الدين والأخلاق**؛ هل الأخلاق تنشأ من الدين، أو ينشأ الدين من الأخلاق، أو ان أحدهما جزء من الآخر، أو لا علاقة بينهما، أو انهما يلتقيان أحيانا في موارد، فيما يفترقان في موارد أخرى؟

12. **التعددية الدينية**؛ هل الأديان تجلٍّ متنوع لحقيقة الله الواحدة، بمعنى ان هناك حقيقة تتعدد السبل اليها؛ تبعا لتعدد وتنوع الأديان، ومن ثم فالكل مشمولون بالنجاة والخلاص، أو ان هناك ديانة واحدة حقة وما سواها باطلة، فمن لا يعتنقها لا أمل له بالنجاة؟ وهل التعددية الدينية هي؛ تعددية على مستوى المعرفة، أو تعددية على مستوى النجاة، أو تعددية على مستوى التعايش؟

13. **لغة الدين**؛ هل لغة الدين عرفية، بنحو تكون افادتها للمعاني بأساليب اللغة المتداولة نفسها في استعمال المجتمعات البشرية للغة، أو انها لغة رمزية، كما يقول بول تيليش: "إن لغة الإيمان هي لغة الرموز...الإيمان إذا ما فهمناه على أنه حالة من الهم الأقصى؛ فإنه ما من لغة له سوى الرموز"؟[1].. هل لغة الدين لغة تماثلية، كما يقول توما الاكويني، بمعنى أن صفة الخير لا يتطابق معناها حين نحملها على الله وعلى البشر، ذلك أن نحو الخيرية مختلف، لكنه غير مباين، وإنما هو مشكك. هل لغة الدين لا معنى لها، اي خالية من المعنى، أو هي بمثابة ألعاب لغوية، كما تقول الوضعية المنطقية؟

14. **الهرمنيوطيقا**؛ يعرفُ الانسانُ بوصفه ("كائناً هِرْمِنيوطيقيّا"، أي هو ذلك الكائن الذي يمكنه، بل يلزمه أن يُترجم الوجود - أي كلُّ ما يقع في أفق تجربته الوجودية - محوّلاً إياه إلى عالَمه الخاص الداخلي؛ لكي يُدرِكه ويفهمه)[2].

الهرمنيوطيقا حين تُستخدم في تأويل النصوص الدينية، تحرر الدينَ من سجن الماضي، وتمنحه طاقة اضافية جديدة للحضور في العصر. لا أحد من فلاسفة الدين لا

---

(1) Excerpted from Dynamics of Faith (New York: Harper & Row, 1957). pp. 43 – 54

(2) د. جوزيبي سكاتولين. قراءة هِرْمِنيوطيقية للنص الصوفي. مجلة قضايا اسلامية معاصرة، ع 58/ 57 (شتاء وربيع 2014).



يعتمد الهرمنيوطيقا في دراسة النصوص وتفسير الظواهر الدينية. كلهم هرمنيوطيقيون، يشتغلون بتأويل النصوص، ويعيدون صياغة مفاهيم الدين. حين تغيب الهرمنيوطيقا، يلبث المفسر غارقا في التفسيرات التراثية؛ وقتئذ يفتقر الدين لإنتاج معنى جديد يمنحه لإنسان هذا العصر.

تتخشب اللغة عادة في عصور الانحطاط، ويتفشى فيها التكرار، وتنضب دلالاتها، إثر الاستعمال التراثي لها، وتراكم طبقات دلالية؛ تنتمي الى مختلف مراحل مسيرة المجتمع التاريخية. واذا تجمدت اللغة يتجمد الفكر، تحديث الفكر يقترن بتحديث اللغة. الهرمنيوطيقا تفتح أفقا بديلا لإنتاج المعنى وإثراء الدلالة وتجديد اللغة؛ بعبور الطبقات الدلالية التي راكمها الماضي، واستلهام روح ومقصد المعنى المحجوب، الذي يعد به النصُ المقدس انسانَ الغد.

تفتقر المكتبة العربية الى كتابات جادة في فلسفة الدين؛ ما عدا مؤلفات قليلة جدا[1]. وبعض الترجمات، التي بدأها د. حسن حنفي بتعريب: "رسالة في اللاهوت والسياسة"، لاسبينوزا، ونشرها عام 1971. وصدّرها بمقدمة موسعة؛ تتناول النقدَ التاريخي للكتب المقدسة، وضرورةَ إعادة قراءتها في أفق العصر ورهاناته. يبدأ سبينوزا بهذه العبارة: "رسالة في اللاهوت والسياسة؛ وفيها تتم البرهنة على ان حرية التفلسف، لا تمثل خطرا على التقوى، أو على سلامة الدولة، بل ان في القضاء عليها قضاء على سلامة الدولة، وعلى التقوى ذاتها، في آن واحد"[2].

وتعريب د. فتحي المسكيني لكتاب كانت: "الدين في حدود العقل"، الذي صدر سنة 2012 ببيروت[3].

ولعل كتاب محمد اقبال "تجديد التفكير الديني في الاسلام" هو أول دراسة جادة

---

(1) من أعمقها كتاب د. عادل ضاهر "الفلسفة والمسألة الدينية"، الصادر سنة 2008. وهذا الكتاب هو الجزء الثاني في سلسلة أصدرها د. عادل ضاهر، وقبله كان قد أصدر عام 1990 كتابه "الأخلاق والعقل"، وهو الجزء الأول.

(2) سبينوزا. رسالة في اللاهوت والسياسة. ترجمة: د. حسن حنفي، مراجعة: د. فؤاد زكريا. القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1971، ص 107.

(3) إيمانويل كانت. الدين في حدود العقل. ترجمة: د. فتحي المسكيني. بيروت: جداول، 2012.



في فلسفة الدين؛ يؤلفها مسلم في العقد الثالث من القرن العشرين[1].

توظف معظمُ الكتابات الجديدة بالعربية حول الدين العلومَ الانسانية الغربية، وتستند الى مفاهيمها ومناهجها في دراسة الدين والظواهر الدينية. لكن قلما نجد تفكيرا فلسفيا في الدين والظواهر الدينية. ولعل ذلك يحيل الى الموقف المتوارث المناهض للفلسفة؛ منذ الغزالي ومن اقتفى أثره، في تفسيقِ وتبديع وتكفير هذا اللون من التفكير، وإضفاءِ المشروعية على التفكير الكلامي فقط، الذي لا يتخطى الأنساقَ اللاهوتية للأشعري وابن تيمية والغزالي، ومقلديهم، وحتى لو حاول بعضُ الباحثين استعارةَ مناهج ومفاهيم من معطيات علوم اللغة والمنطق والفلسفة الغربية الراهنة؛ فإنه يستخدمها لتبرير وتسويق ما قاله السلف. موهما البعض بأنه يعمل على احياء "روح الدين". وهكذا يصدر بين الحين والآخر كتاب، يعيد شرح "مقالات" الأشعري وابن تيمية والغزالي، ومن نهج نهجَهم من المتكلمين، وفجأة ينخرط جماعةٌ من الكتاب بالثناء عليه وتبجيله، وخلعِ الكثير من الألقاب على الكتاب والكاتب.

لا أعرف لماذا يتضامن بعض الباحثين في الدراسات الإسلامية مع هؤلاء المؤلفين، ويوهموننا بأن كتاباتهم؛ انما هي ابتكار لـ"فلسفة الدين" في الإسلام اليوم. بينما ليست تلك الكتابات سوى محاولات لتقويض وإجهاض أي مسعى جديد للتفكير الفلسفي في الدين.

لا يمكننا تحديث التفكير الديني في الاسلام إلاّ بالخلاصِ من الأنساق اللاهوتية المتوارثة، التي يجري فيها خلط وتلبيس؛ بين الله وتصور البشر لله، بين المقدس وتصور البشر للمقدس، بين الدين ومعرفة البشر للدين. وفضحِ العنف والظلم والتعسف والطغيان؛ الذي ظل على الدوام يستغل صورةَ الله، ويمارس العدوان ويسفك الدماء باسمه.

فلسفة الدين تعدنا بالكشف عن النظام المعرفي السائد في القرون الأولى للإسلام، والذي أنتج لاهوتَ المعتزلة والأشاعرة والشيعة، وكيف إن هذا النظام المعرفي انبثق

(1) يتألف كتاب محمد اقبال من ست محاضرات ألقاها في مدراس بالهند عام 1928، ثمّ أتمها بعد ذلك في الله آباد في عليكره، وصدرت في كتابه الشهير «تجديد التفكير الديني في الإسلام». ترجم الكتاب الى العربية عباس محمود، وصدر في القاهرة عام 1968.



عن العقلانية والفضاء المعرفي لعصره، وتلك العقلانية لم تعد معبّرة عن نمط وجودنا وفهمنا للحياة والكون اليوم.

فلسفة الدين تتيح لنا قراءةَ تاريخنا الروحي، ومعرفةَ كيفيةِ انتاج المعنى في هذا التاريخ، والعلاقةِ بين السلطة وإنتاج المعنى. وتمنحنا أفقا تأويليا بديلا؛ يتيح لنا تجاوزَ الأفق التأويلي التاريخي للدين؛ الذي أنتجه أفقُ انتظار السلف، ورؤيتهم الكونية، وكينونيتهم الوجودية. لكل عصر تأويله للدين، والتأويل له عمر لا يتخطى العصر الذي أنتجه، ولولا هذا التأويل لا يمكن ان تتسع مقاصد وأهداف الدين وتمتد الى ما هو خارج محيطها وسياقها التاريخي الذي ظهرت فيه.

فيلسوف الدين لا يكف عن البحث والتحليل والتفكير الحر، لشرح وبيان المعتقدات والمناسك والشعائر والتجارب الدينية؛ والتوغلِ عميقا في اكتشاف ما هو جوهري في الدين، والتعرفِ على أعماق التجارب الدينية، وتنوعها؛ تبعا للأديان والمجتمعات والأشخاص.

فيلسوف الدين يتبصر بعمق التجربة التاريخية للدين، ليكتشف ان معظم حروب الأديان تعود الى التوظيف البشري للدين خارج حقله.

تعدنا فلسفة الدين ببيان أنماط التمثلات البشرية الزمنية المتغيرة للدين، وما يلابسها من تشوهات واكراهات وتعصبات وعنف، تتصل عضويا باستغلال الدين واستخدامه قناعا لانتهاك قيم الحرية والانسانية والعدالة، واداة للتسلط والتعسف والاستغلال في حياة المجتمعات.

ان شغف الانسان بالتفتيش عن المعنى لا يتوقف مادام حيا، ولا ينجز ذلك الا الامتلاء الأنطولوجي. فلسفة الدين تتيح لنا التعرف على المنابع العميقة للدين التي يرتوي بها الظمأ الأنطولوجي للروح البشرية.



موسوعة فلسفة الدين

ظهر في تاريخ الاسلام علماء موسوعيون؛ صنفوا موسوعات متخصصة في المعارف والفنون المتداولة في عصرهم، تحولت في فترات لاحقة الى مراجع محورية؛ في التفسير وعلوم القرآن، والحديث، والرجال، والفقه، والفلسفة، وعلم الكلام، والتصوف، واللغة وآدابها، والتاريخ، والجغرافيا، والعلوم والفنون المتعارفة لديهم.

وربما ألف بعضُهم موسوعةً في غير واحد من العلوم؛ كما هو ابن سينا، الذي دوّن "القانون" في الطب، و"الشفاء" في الفلسفة. ولم يعرف تاريخنا تأليفا موسوعيا جماعيا، ينهض به فريق من الخبراء المتخصصين، مثلما شاع اليوم، في اعداد دوائر معارف وموسوعات وقواميس ومعاجم عامة أو متخصصة.

في هذا العصر صدرت بعض الموسوعات ودوائر المعارف العربية العامة والمتخصصة، بجهود جماعية وفردية. لكن لم تظهر حتى اليوم موسوعة تهتم بـ"فلسفة الدين"، رغم ضرورة تدشين الدراسة والبحث في هذا الحقل البالغ الأهمية والراهنية في الدراسات الفلسفية والدينية[1]. ولاشك ان "فلسفة الدين" حقل لم يتعرف عليه معظمُ دارسي الفلسفة والدين العرب الا قريبا، وحتى الآن لا نعثر الا على كتابات محدودة فيه، وتفتقر المكتبة العربية الى المراجع الأساسية في هذا الحقل، اذ لم تترجم النصوص الأساسية لفلاسفة الدين الغربيين في فلسفة الدين، من الألمانية والفرنسية والانجليزية.

أخذ "مركز دراسات فلسفة الدين"، على عاتقه؛ بإمكاناته المادية الشخصية المتواضعة، اعدادَ وتحرير "موسوعة فلسفة الدين"، بالعربية؛ وهي محاولة أولية، وخطوة على الطريق الطويل. تضم هذه الموسوعة مجموعة بحوث ومقالات وحوارات جادة في قضايا فلسفة الدين، مترجمةً عن الألمانية والفرنسية والانجليزية

---

(1) استوعبت بعض موضوعات فلسفة الدين "الموسوعة الفلسفية العربية"، شارك في كتابتها مجموعة من الباحثين الخبراء، وترأس تحريرها: د. معن زيادة. وأصدرها "معهد الانماء العربي" في ثلاثة مجلدات، قبل أكثر من ربع قرن في بيروت.



والفارسية، بموازاة مساهمات قليلة مما هو مدون بالعربية. ولم نشأ اللجوءَ للنصوص المترجمة، لولا عدم توافر كتابات عربية في هذه الموضوعات حتى هذه اللحظة.

نتمنى على مراكز الأبحاث والكليات وأقسام الدراسات المتخصصة بالفلسفة والأديان؛ الاهتمامَ بفلسفة الدين، واستيعابَها في اطار برامجهم في البحث والتعليم، والمبادرةَ لتأسيس دائرة معارف شاملة في هذا المضمار، يساهم في تصنيفها مجموعةٌ من خبراء الفلسفة والأديان؛ بغية ان تنتقل الدراسات الدينية بالعربية الى آفاق رحبة، تحررها من التكرار الممل، والمتون العتيقة، وشروحها المعاصرة التبسيطية الهشة.

تتألف "موسوعة فلسفة الدين" من أجزاء عدة؛ يتناول كل منها القضايا الرئيسة في فلسفة الدين. الجزء الأول منها عبارة عن: "تمهيد لدراسة فلسفة الدين"، يتضمن نصوصا عدة تعالج؛ **علاقة الدين والفلسفة، مفهوم فلسفة الدين، موضوعاتها،** مجالاتها، مفهوم الدين، علاقة الدين والعقل، الايمان والعقل، وما له علاقة بذلك.

أنجز هذه النصوص فلاسفةُ دين ومفكرون وباحثون خبراء في فلسفة الدين؛ تتعدد مواطنُهم اللغوية وأديانُهم ومذاهبُهم، لكنهم يلتقون في مقاربة المسائل الدينية من منظور فلسفي، ويفكرون فيما هو مشتركٌ في الأديان، وعابرٌ للحدود الاعتقادية والإثنية والتاريخية والجغرافية والرمزية.

غير ان المحرر لا يذهب الى وجود كتابة تتحرر من أفق انتظار كل إنسان ورؤيته الكونية، وكينونيته الوجودية، كما تقول الهرمنيوطيقا، الا ان تكوينَ وموهبة المفكرين والباحثين المنشورة مساهماتهم في الموسوعة، ونمطَ عقلانيتهم التي تنتمي الى العالم الحديث، ومنطِقَ تفكيرهم، وأدواتِ بحثهم، ومنطلقاتِهم، ووجهتَهم في البحث، وحريتَهم..كلُّ ذلك يجعل النصوصَ المنشورة في هذه الموسوعة معبرةً عن رؤية علمية، تصدر عن عقلانية الحداثة، ورؤياها الحرة الفسيحة، الجسورة، ومغامرتها في المراجعة والنقد، بل شجاعتها في تقويض وإبطال مفاهيمها ومواقفها، وعبورها؛ لحظة اكتشاف تهافتها.

تتسع "موسوعة فلسفة الدين" في الأجزاء القادمة لموضوعات؛ التجربة الدينية، الوحي والإيمان، الهرمنيوطيقا، لغة الدين، المعرفة الدينية، الدين والعلم، التعددية الدينية، علم الكلام الجديد، الدين والأخلاق.

نود التنويه الى ان الرؤى والآراء والمفاهيم والمواقف المنشورة في هذه الموسوعة تعبر عن فهم ووجهات نظر واجتهادات كتابها، وليس بالضرورة تمثل المواقفَ والرؤيةَ الخاصة للمحرر.



الفلسفة الدينية أو الدين الفلسفي

د. فضل الرحمن[1]

ترجمة: حسون السراي

---

(1) – الفصل السابع: الحركة الفلسفية التراث الفلسفي الفلسفة – المذهب الفلسفي الدين الفلسفي، من كتاب د. فضل الرحمن:


ISLAM. FAZLUR RAHMAN. University of Chicago Press. CHICAGO AND LONDON. Second Edi- 1979.


مكتبة
الفكر الجديد

التراث الفلسفي

تطور اللاهوت المدرسي المبكر، تحت تأثير الترجمات العربية للأعمال الفلسفية والعلمية اليونانية (في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي)، وأدى هذا التطور إلى ظهور حركة فكرية، فلسفية وعلمية، قوية ومثيرة للانتباه، كان من شأنها أن تسفر عن إنتاج أعمال أصيلة ذات قيمة عظيمة ابتداءً من القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي حتى القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي. ليس من غرضنا هنا أن نصف هذه الحركة الفكرية أو نقيِّم أثرها على الفلسفة المدرسية الأوروبية الوسيطة، وإنما تتبع أثرها القوي على الفكر الاسلامي وتطوره وموقف هذا الأخير منها. على أننا نجد أن من المناسب هنا، بدلاً من أن نتعرض للمذاهب الفلسفية للفلاسفة المسلمين كل على حدة (كما هي الحال في الكتب التي تتحدث عن تاريخ الفلسفة الإسلامية)، نجد من المناسب أن نفحص خلاصة ما توصلوا إليه من أفكار، وبخاصة ما تعلق منها بالعقيدة الإسلامية، اتسقت وأتت ثمارها في مذهب فلسفي شامل، **مذهب ابن سينا** (370- 428هـ/ 980- 1038م) المعروف عند الغربيين بالاسم اللاتيني أفيسين Avicenna.

إن المعطيات التي انبنى عليها مذهب ابن سينا الفلسفي كانت يونانية أو مستوحاة من أفكار يونانية؛ فمادة هذا المذهب أو محتواه هيليني في مفاصله. ولكن البناء الفعلي أو المذهب ذاته فيتسم بطابع إسلامي لا شك فيه: فتخومه الميتافيزيقية تنسجم مع الميتافيزيقا الدينية في الإسلام وتحاول، عن وعي، أن تبتكر ليس فقط حدود اتصال مع الإسلام وانما أيضاً حدود اتفاق ومماثلة معه، بقدر ما تسمح به طبيعة المعطيات الأغريقية العقلانية. وهنا تكمن أصالة مذهب ابن سينا العقلانية الرائعة، وقدره



المأساوي في التاريخ الإسلامي؛ فهو من ناحية، أخفق في استيفاء متطلبات المذهب السلفي كما أنه، من ناحية أخرى، لم يلق القبول في أن يكون ممراً لإحيائه.

فعلى الضد من عقيدة الخلق السلفية أخذ مذهب ابن سينا بفكرة قِدَم العالم. ولكن، لكي ينصف ابن سينا الوعي الديني أقر بأن العالم قديم لا بالذات وإنما بالله، وعلاقته بالله علاقة اعتماد مطلق أحادية الجانب ولا تنعكس.

لقد كان ابن سينا، ولكي ينجز مذهبه الفلسفي هذا في العالم، بحاجة لمساعدة نظرية الفيض الواحدية الأفلوطينية، ورفض النظرية الثنائية الأرسطية: ثنائية الله والمادة. فالمادة بدلاً من أن تعد موجوداً بذاته مستقلاً عن الله، فهي صادرة عن الله في نهاية عملية الفيض. ثم أضاف ابن سينا تمييزاً أساسياً بين الله والعالم عندما وظف مفهومين فلسفيين: الواجب والممكن؛ فالله هو الموجود الواجب والعالم هو الموجود الممكن. وقد قبل اللاهوت السلفي هذا التمييز وبنى عليه أفكاره الأخرى، ورفض فكرة قدم العالم.

على أساس الفكرة الأفلوطينية عن الحقيقة القصوى (الواحد عند أفلوطين كما فسّره أتباعه وعدّوه يمثل العقل الذي يتضمن ماهية جميع الأشياء) أعاد الفلاسفة تفسير وتوسيع مذهب المعتزلة عن الوحدة الإلهية. وهكذا نـُظر إلى الله تعالى، بحسب المذهب الجديد، على أنه الموجود الخالص الذي لا ماهّية لهُ ولا صفات إلا صفة الوجود الواجب. فالصفات الإلهية إما سلوب وإما علاقات خارجية محضة لا تؤثر على وجوده أو تـُرد إلى وجوده الضروري. وهكذا عُرّف العلم الإلهي بـ«لا - غياب لمعرفة الله بالاشياء»[1] وإرادته تعالى بـ: (عدم.. إمكان تقييد وجوده)؛ وفعاليته الخالقة بـ(فيض الأشياء منه)... الخ. وفي إطار النظريات الأغريقية عند أرسطو وأفلوطين من المستحيل على الله ان يعرف الجزئيات، فالله لا يعرف سوى الكليات، لأن معرفة الجزئيات من شأنها أن تـُدخل التغيّر في العقل الالهي باختلاف بعضها عن البعض الآخر أو بتتابعها الزمني. ولكن من الصعب أن تحظى هذه النظرية بالقبول من أي

---

(1) لا غياب مقابل Non – absence. ويمكن ترجمتها بـ«الحضور»، ولكننا أبقينا على ترجمتها الحرفية لبيان مقصد السياق الذي يتعلق بفكرة التنزيه المعتزلية عن طريق السلب. وهي فكرة كلامية لا هوتية معروفة في الفكر الإسلامي والديني بصفة عامة. [المترجم].



دين تشكّل العلاقة المباشرة بين الفرد والإلهية محور اهتمامه. وبناءً على ذلك يمكن القول إن ابن سينا ابتكر نظرية ذكية تنصف الدين ومتطلبات فلسفته؛ فالله بحسب هذه النظرية، يعلم كل الجزئيات لأنه، وهو العلّـة النهائية لجميع الأشياء، يعلم بالضرورة الصيرورة السببية التي عليها العالم برمتها. وهكذا يعلم الله، على سبيل المثال، منذ الأبد أن كسوفاً شمسياً سيحدث، يعلمه بكل خصائصه المميزة وفي نقطة محددة في الصيرورة السببية[1]. وهذا النمط من المعرفة لا يتطلب حدوث تغير في العلم الإلهي لانه ليس من نمط معرفة الإدراك الحسي التي تحدث في زمان ومكان معينين.

لقد أخذ الفلاسفة المسلمون أيضاً، من النظريات المعرفية والميتافيزيقية اليونانية، فكرة ثنائية العقل والجسم الجذرية التي تطورت تحت تأثير الفكر اليوناني - المسيحي إلى ثنائية أخلاقية بين المادي والنفسي. وقد أثر ذلك، تأثيراً أساسياً، على نظريات الفلاسفة المسلمين في ما يتعلق بالعالم الآخر. فاعتقد الفيلسوف الفارابي (المتوفى 339هـ/ 950م) بأن النفس هي الوحيدة التي تبقى بعد الموت؛ بل ذهب أبعد من ذلك ليؤكد على أن نفوس المفكرين وحسب هي التي تبقى بعد الموت، أما عقول العامة Undeveloped فإنها ستفنى بعد الموت مع الجسد[2]. وذهب ابن سينا إلى أن كل النفوس البشرية خالدة، أما الأجساد فلا تبعث بعد الموت على الرغم من أنه أقر بأن النفوس، بعد أن تنفصل عن أجسادها، وبخاصة نفوس العامة المتمتعة بالفضائل الأخلاقية وحسب، تشعر بنوع من اللذة (الجسدية) لأنها كانت [في الحياة الدينوية] تفتقد إلى ممارسة الحالات الذهنية المحضة. وبنحو عام انتهى ابن سينا إلى أن بعث الأجساد أسطورة خيالية استلهمتها عقول الأنبياء للتأثير على الطبيعة الأخلاقية للعامة غير المفكرة[3]. أما ابن رشد (المتوفى 504هـ/ 1198م) الفيلسوف العربي الأندلسي الذي عرّف أوروبا العصر الوسيط على أرسطو من خلال شروحاته بخاصة، فقد كان أقرب إلى الإسلام السلفي، وذلك بفكرته التي تقول: إن الجسد نفسه لا يمكن أن يُبعث وإنما ستحل صورة جسد مماثلة له نوعاً، مختلفة عنه كماً وعدداً[4].

---

(1) كتاب النجاة، القاهرة 248 ,1938.

(2) أنظر كتابه «المدينة الفاضلة»، تحقيق أ. نادر، بيروت 118 .195.

(3) See my (Prophecy in Islam) London. 1958. 42 ff. 81 (n.64).

(4) ابن رشد، تهافت التهافت، الترجمة الإنجليزية، S.van den Bereh. Oxford 1954. I. 362.



عندما وصل الوعي إلى مرحلة بدا فيها أن الميتافيزيقا الفلسفية تقتربُ، شيئاً فشيئاً، اقتراباً لم يصل أبداً إلى حد التطابق، من المعتقدات الدينية اللاهوتية، ظهرت مشكلة عامة أمام الفلاسفة تتعلّق بطبيعة الدين والفلسفة وعلاقة كل منهما بالآخر. أما أن تكون الحقيقة مزدوجة، واحدة في الفلسفة وأخرى في الدين، وأما ان تكون الحقيقة واحدة تعبر عن نفسها بصورة عقلية تارةً، وبصورة تخيلية ميتافيزيقية تارة أخرى. البديل الأول، الذي يتعلّق الأمرفيه بالحقيقة المزدوجة أو الحقيقتين، لم يكن، على ما يبدو، ممكناً عقلاً لذلك قرر الفلاسفة متابعة البحث في البديل الثاني. ليست الحقيقة الدينية سوى الحقيقة العقلية ذاتها، ولكن بدلاً من أن يُعبّر عنها بمفاهيم عقلية مجردة كشفت عن ذاتها برموز تخيلية تلك الواقعة التي كانت مسؤولة عن تأثر العامة بالحقيقة الدينية وقبولها على نطاق واسع. وهكذا أصبح الدين بمثابة فلسفة العامة، ووظيفته الأساسية تربيتهم تربية أخلاقية وتطهيرية.

ولكن لكي تكون هذه الوجهة من النظر ممكنة أنشأت نظرية عن الوحي النبوي، رائعة ومعقدة، إنصافاً للظاهرة الاسلامية كما كان يراها الفيلسوف. ليس هناك من جديد، أساساً، على نسق الفكر اليوناني: فالمعطيات مأخوذة من الهيلينية المتأخرة ولكنها، وقد وظـُفت بها من جديد، انبثق عنها نمط من الفكر مستحدث وأصيل، فبعد فحص داخلي دقيق للنظرية اليونانية وعلم نفس المعرفة برزت فكرة ذات نمط خاص عن العقل الإنساني يدرك بموجبها الحقيقة كاملة بطريقة حدسية ثم يعرض، هذه الحقيقة، بصور مجازية تجعلها ممكنة الفهم والقبول بالنسبة إلى الإنسان العادي. وهكذا فبدلاً من القول: (إذا كنت تبحث عن الخير الأخلاقي فإنك ستنال الحرية الروحية الحقيقية التي هي النعيم)؛ قال النبي (ص) (الذين آمنوا وعملوا الصالحات سيدخلهم الله الجنة...) ، الخ.

وهكذا تم، بناء نسق فلسفي كان ابتكاراً للحضارة الإسلامية، وكان، كما هو بذاته، إنجازاً مؤثراً. وهو نسق يمثل سواء في أخلاقيات نظريته العلمية أو في بنائه الفعلي، نقطة تحول في الفكر الإنساني تربط بين العصر القديم والعصر الحديث. ولكن هذا النسق الفلسفي خلق لنفسه، في مقابل دين الإسلام، وضعاً خطراً. ولا يكمن هذا الخطر في النظريات الفلسفية التي أقرها وإنما في حكمه على طبيعة الدين وما يتضمنه



هذا الحكم بنظر الشريعة؛ فنظرياته الخاصة المتعلقة بقدم العالم وطبيعة العالم الآخر وطبيعة الله... الخ أمكن لها ان تتغير بفضل النقد، أما المكانة التي خصصت للدين والشريعة فما كان لها أن تـُمس اطلاقاً طالما أن مورد الدين لم يكن نوعاً من أنواع المظاهر الروحية الكاذبة.

الفلسفة والمذهب السلفي

يبدو أن لاهوت الفلاسفة الطبيعي أظهر نوعاً من التهديد الواضح لمحتوى الإسلام المنزل. وأصبحت حدود إنجازه الأصلي في الفكر الديني موضع شك وهجوم من طرف المذهب السلفي، الحدود التي طلب هذا اللاهوت، بوعيٍ وقصدٍ، أن ترسم، انطلاقاً منها، علاقته بالعقيدة السلفية؛ وكان يأمل في أن تقبل بوصفَها تفسيراً صحيحاً للإسلام.

وقد صاغ الغزالي الردّ السلفي على الفلاسفة في كتابه الكلاسيكي (تهافت الفلاسفة)؛ فحاجج ضد موقف الفلاسفة، في ما يتعلق بالعقيدة الدينية، مسألة مسألة، موظفاً التناقضات الذاتية في أطروحاتهم، ومبيناً قصور هذه الأطروحات من وجهة النظر الدينية. فقد تبين له أن نظرية قدم العالم مستحيلة عقلاً؛ هذا فضلاً على أنها تؤدي إلى إنكار فعل الخلق الإلهي بالمعنى الحقيقي للكلمة. وهكذا استبدلت نظرية الفيض الضروري للعالم عن الله بنظرية الفعل الإرادي الإلهي. واستبدلت بنية الله العقلية المتعينة بضرورة منطقية داخلية بالتصور الأشعري للإرادة الإلهية. كما رفضت فكرة الفلاسفة عن الطبيعة الروحية الخالصة للعالم الآخر.

ولكن السبب الجوهري لعدم رضا المذهب السلفي بدين الفلاسفة يتعلّق بفكرتهم عن طبيعة الدين نفسه. وهنا تكمن المسألة الأكثر حساسية بالنسبة للإسلام. ان النظرية الفلسفية في الوحي النبوي، التي رأت في النبي عقلاً عظيماً بموهبة فذة، قادراً على الاتصال بالعقل الكلي أو الملاك، لم تُرفَض بصورة كاملة، بل على العكس تم توظيف بعض من عناصرها الجديدة، وبخاصة فكرة كمال العقل النبوي، في عقائد علم الكلام. ولكن طبيعة الوحي بوصفها طبيعة عقلية من حيث الجوهر، رفضت وبخاصة الفكرة التي تقول إن الدين ليس سوى صورة رمزية أو مجازية لهذه الحقيقة العقلية. إن طبيعة



الحقيقة القصوى، بالنسبة للإسلام السلفي لا يمكن أن تكون مجرد فكر ليس إلا، إنها ماهية أخلاقية فاعلة بوحي مباشر. والنتيجة النهائية لهذا التأكيد هي إعادة تثبيت المنزلة الأساسية المطلقة للشريعة التي عدّها الفلاسفة مجرد صور مجازية مناسبة لفهم العامة. على أن الفكرة المهمة التي تركها هذا التعليم الفلسفي للإسلام، والتي تبناها المذهب السلفي من دون تردد هي فكرة تقسيم الوجود إلى: واجب الوجود وممكن الوجود، وهو تقسيم أقام عليه علم الكلام الإسلامي أدلته على وجود الله: ان العالم المخلوق بوصفه ممكناً يتطلب وجود الله، واجب الوجود، بوصفه علته.

في هذه الأثناء، وما بعدها، تـُرك طريقان مفتوحان استطاعت الفلسفة أن تمارس عملها فيهما وان تحصر نفسها في إطاريهما. كان على التأمل الفلسفي، في الأول منهما، أن يستمر على الرغم من المذاهب السلفية التقليدية، وان يبحث لنفسه عن وسط معتدل؛ وقد وجدت الفلسفة هذا الوسيط في الفكر الصوفي الفلسفي، وهو أمر معطى أتاحته النزعات الصوفية في فكر الفلاسفة المسلمين أنفسهم، وبخاصة فكر ابن سينا. وسنتعرض لهذا الفكر الفلسفي المهم بعد قليل. وفي ثانيهما أن تترك الفلسفة فكرة إنتاج مذهب منافس للاهوت بقدر تعلق الأمر بالعقيدة الدينية، وان تعمل بدلاً من ذلك، في إطار المذهب السلفي. وهذا هو الذي جعل من الممكن لعلم الكلام أن يتوسع في بنية فكر نسقية منظمة شاملة تتضمن نظرية في المعرفة وفي (مابعد الطبيعة). وقد ظهر هذا التوسع في أعمال الفيلسوف اللاهوتي فخر الدين الرازي (المتوفى 606هـ/ 1209 م)[1] والواقع اننا نجد ضمن منظومته النظرية أفقاً واسعاً على نحو مدهش لممارسة العقل التأملي وفاعلية فكرية حيّة أغنت الفكر عدة قرون، ومع ذلك فإنها لم تحظ بدراسات جدية من طرف المؤسسات العلمية الحديثة التي يبدو أنها توقفت عند دحض الغزالي للفلسفة.

لقد قبل علم الكلام السلفي النظرية الفلسفية المتعلّقة بتقسيم الوجود الى واجب وممكن، ولكنه، كما أشرنا، رفض التمييز الموضوعي بين الماهية والوجود. فقد ذهب ابن سينا الى أن الله (تعالى) وهب الماهيات الوجود بعد ان كانت في ذاتها لا وجوداً

(1) راجع مؤلفيه: «المباحث المشرقية» و«المُحصل» حيث تجد معالجة مدرسية شاملة لهذه الأطروحات والردود عليها.



بالفعل. ان الله منح الوجود لأنه هو، من حيث الأصل، وجود محض أو ليس من طبيعة له سوى طبيعة واجب الوجود أو الوجود الضروري. وعلى أساس هذه الوجهة من النظر يكون الوجود (مضافاً الى) الماهيات بمعنى ما. وقد رفض السلفيون هذه الفكرة خشية من أن الوجود الذي عُـدّ وجوداً كلياً، ومن ثم ينطبق بالمعنى نفسه على الله والعالم، سيؤدي الى وحدة وجود في حين اعتبر وجود الله وجوداً واجباً ووجود العالم وجوداً ممكناً. واستناداً الى ذلك، أقرّ علم الكلام السلفي ان الوجود مزدوج المعنى، أي أن الوجود يقال بمعنيين مختلفين أحدهما على الله وثانيهما على العالم.

لقد طور انصار التراث الفلسفي مذهبهم بإدخال تمييزات فرعية أبعد من ذلك [من التمييز بين الوجود الواجب والممكن]، فذهبوا الى ان للوجود معنيين مختلفين؛ فالوجود، من جهة أولى، يدل على وجود الشيء الجزئي (كما عند دنيس سكوت في الفلسفة المدرسية الغربية). وبهذا المعنى كان المصطلح مزدوج المعنى غير محدد، لأن كل شيء يمثل وجوداً فريداً؛ ويترتب على ذلك أن الوجود الخاص بالله، فضلاً على فيضه لموجودات أخرى، يبقى مجهولاً. ولكن الوجود، من جهة ثانية، فكرة مجردة، منتزعة من موجودات واقعية. وهذا المفهوم المجرد يجب أن يكون أحادي المعنى إذا طـُبق على الله وعلى المخلوقات. والوجود بهذا المعنى الأخير، كما جادل البعض، موضوع البحث الميتافيزيقي الخاص[1] الذي ينظر في صفاته العامة. والحقيقة أن مجموعة من الفلاسفة، من بينهم الفيلسوف اللاهوتي أبو الثناء العرماوي (المتوفى 684هـ - 1285م) أكدوا على أن فكرة الله يجب أن تفصل عن هذه الفكرة عن الوجود الذي ينبغي أن يكون الموضوع الخاص للميتافيزيقا الكلامية. ومهما يكن من أمر، فإن اللاهوتيين رفضوا هذه الفكرة على أساس أن من شأنها أن تؤسس علماً أعلى من علم الكلام[2].

على هذا النحو استمرت العلاقة المتوترة بين الفكر الفلسفي واللاهوت خلال القرون حتى ضمن الإسلام السلفي الذي ضمّ في متن مذاهبه اللاهوتية الخاصة عدداً كبيراً من الأفكار الفلسفية والميتافيزيقية. وفي إطار هذا السياق، وهو سياق ملائم، تخلى أنصار

(1) الأيجي، كتاب المواقف، مع شرح الجرجاني، القاهرة 1325هـ، 46 ،1.
(2) أنظر: الفصل السادس، الفقرة الثانية.



الفلسفة عن أفكار الفلاسفة الكلاسيكيين التي تعد أكثر تشدداً في رفضها للعقيدة. وقد انتعش هذا النشاط الفلسفي الجديد، على وجه التحديد، منذ القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي عندما بدأ التقارب بين الفلسفة واللاهوت، مع شيء من التوازن بينهما، وذلك من خلال أعمال الرازي بصفة خاصة، تلك الأعمال التي أصبحت، من الآن فصاعداً، محور الخلاف والجدل. وفي هذا القرن بالذات ظهر عدد من الكتاب والنقاد البارزين في الفلسفة، الذين، وهم يدافعون عن الفلسفة بصفة عامة، قبلوا مواقف السلفيين من المسائل الأكثر حساسية وإحراجاً بالنسبة للعقيدة. وعلى سبيل المثال، نجد أن نصير الدين الطوسي المفكر الواضح الدقيق يرفض فكرة قِدَم العالم ويدافع عن الإسلام في هذه المسألة[1]. **لكن التوتر بين أهل الحديث والفلاسفة بقي ثابتاً وأساسياً،** ومن وقت لآخر كان يؤدي انفجاره القوي إلى هجوم أهل الحديث على المذهب العقلي. بالنسبة إلى الجناح اليساري من أهل الحديث أصبح اللاهوت الكلامي مشبوهاً لقربه الشديد من الفلسفة. وقد وجد هذا المذهب التقليدي لأهل الحديث تعبيره الواسع الضخم في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي في أعمال ابن تيمية، التي قدر لها ان تكون آخر إنجاز مهم في هذا المجال، وبخاصة في كتابه المعروف (موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول) حيث انتقد فيه بشدة إطروحات الفلاسفة واللاهوتيين. وقد استمرالصراع.... وفي جامعة الأزهر الدينية المشهورة، في مصر، حذفت الفلسفة من المناهج الدراسية خلال القرون المتأخرة، ولم تُعَدْ إلى هذه المناهج إلا بعد بزوغ الحداثة الإسلامية في نهاية القرن التاسع عشر بجهود الداعية المصلح المجدد الثوري جمال الدين الأفغاني وتلميذه محمد عبده. وفي القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي كتب أحد المؤلفين في الهند، عبد العزيز باهراروي (وبهرارا قرية صغيرة قرب مولتان مات فيها المؤلف وهو في الأربعين من العمر)، وكان من أصحاب أهل الحديث، كتب هجاءً مرّاً للفلسفة، يبدأ على النحو الآتي:

(يا علماء الهند، إنكم تأملون أن تنالوا النعمة من طريق تثقيف العلوم العقلية لكم؛ غير أنني أخشى أن آمالكم مآلها إلى هباء).

---

(1) تعليقه على «الإشارات» لابن سينا، طهران، 97 ،3؛ وكذلك تعليقه على «المحصل» للرازي، القاهرة 1323هـ، 53.



ويستمر الهجاء:

(لقد تبنيتم علوم الكفار شريعةً لكم كما لو كان فلاسفة الأغريق أنبياءَكم).

وينتهي الهجاء إلى الدعوة إلى دراسة علم الحديث[1].

الدين الفلسفي

في الوقت الذي استمر فيه التراث الفلسفي العقلي المحض على شكل شروحات وكتيبات بسياقات مختلفة أما كمدخل للاهوت أو لنقده، تطورت الفلسفة بعد الغزالي في اتجاه جديد ومهم، اتجاه يمكن أن يسمى الفلسفة الدينية أو الدين الفلسفي. إن هذا التطور، على الرغم من تأثره العميق، خلال مسيرته، بالتصوف وأساليب فكره، هو تطور متميز عن التطور اللاحق،لأن ما يميز الظاهرة التي سميناها (الدين الفلسفي)، على الرغم مما بين أطروحاتها والنظريات الصوفية من اتفاق، هو أنها تقوم على الحجاج العقلي، وعلى عمليات – فكر نظري خالص ومنطقي محض، في حين أن التصوف يقوم، بالتحديد، على التجربة العرفانية أو الحدس ويستعمل الخيال الشعري بدلاً من استعمال الاستدلال العقلي المحض.

إن هذه الحركة الجديدة، وحتى على افتراض وجود سمة دينية مركزية، إلا انها، من دون شك، كانت مدعومة بالحقيقة التالية ألا وهي: ان الفلسفة ذاتها، التي وصفناها سابقاً، كانت تتضمن سمة دينية بارزة، بمعنى انها طرحت وجهة نظر حول العالم وهي، بلا شك، وجهة نظر دينية حتى وإنْ كانت تقوم على مبادئ طبيعية عقلية وظّفتها كنقطة انطلاق لها في بحثها في العالم. على أن الفلسفة الجديدة هذه كانت، أيضاً، تحت تأثير نفوذ المذهب الروحي الصوفي الذي حوّل اهتمامه بعيداً عن مجال الفلسفة الطبيعية باستثناء استعمال المفاهيم العامة في الفلسفة الطبيعية، بقدر ما كان ذلك ممكناً، لحساب أغراضه الدينية الخاصة.

لقد بدأ هذا التراث الفلسفي الجديد مع أعمال شهاب الدين السهروردي، المقتول، (أعدم في حلب عام 587هـ/ 1191م)، مؤسس (فلسفة الإشراق)، و بلغت صياغتها

(1) See my article (Post- Formative developments in Islam) in Islamic Studies. Karachi. II/ iii June 1963. 297- 316



النهائية في الكتاب الضخم الذي صنفه صدر الدين الشيرازي، متأثراً بعمق بالفكر الصوفي لابن عربي، تحت عنوان (الأسفار الأربعة) الذي ما زال لم يحظ بدراسات خاصة بعدُ. إن الفكرة الأساسية في هذا التراث تقوم على مبدأ (مراتب الوجود) (أي مذهب وحدة الوجود)، وتوسيعه على أساس نظرية الفيض الأفلاطونية المحدثة، والمصدر الوحيد المهم الذي اعتمده هؤلاء الفلاسفة هو المسمى (إلهيات أرسطو) وهو عبارة عن فقرات مأخوذة من تساعيات أفلوطين مع شروح أفلاطونية محدثة). والنظرية الأخرى التي تدعم مبدأ (مراتب الوجود)، هي نظرية في المعرفة أو الإدراك تؤكد وحدة الفكر والوجود.

ومن هاتين النظريتين [نظرية الفيض ونظرية المعرفة هذه] انبثقت نظرية ثالثة مهمة قدر لها أن تؤدي دوراً مركزياً ضمن وجهة النظر الدينية حول العالم. ان الإسهام الجوهري للتطور الذي أخذ منه الفكر الصوفي، إنما هو الفكرة التي تؤكد على (عالم المثال): عالم أنطولوجي من الصور حيث العالم الروحي الأعلى الذي تستمد منه صور الأشياء المحسوسة.

لقد طور السهروردي النظريتين الأولى والثانية، وانتقد أطروحة ابن سينا التي ميزت بين الماهية والوجود، واستبعد الأساس الذي اعتمده الفيلسوف في التمييز بين الله والإنسان. واستناداً إلى ذلك، رفض التمييز بين الممكن والواجب، وأقرّ بأن هذه التمييزات هي مجرد تمييزات ذهنية وذاتية خالصة. بل إن السهروردي أنكر ثنائية المادة والصورة وصاغ نظرية عن الوجود المحض التي لم يسمح فيها سوى للتمييز، ضمن هذا الوجود المحض، بين (الأكثر) و (الأقل) أي (الأكثر كمالاً والأقل كمالاً). في الواقع، لقد رفض السهروردي كل المقولات الأرسطية بوصفها خرافات ذاتية خالصة. والحق، ان نزعته الفكرية الشاملة هي التي أدت به إلى التأكيد على استحالة أي تعريف أيّاً كان، لأن التعريفات تفترض تمييزات مطلقة في الواقع، وعلى هذا الأساس المفترض للتعريفات قام المذهب السينوي الأرسطي. وعلى كل ذلك، فإن الحقيقة، بنظر السهروردي، واحدة، في حالة من الاستمرارية المتجانسة، لا تتمايز إلا بالأكثر والأقل أو بـ (مراتب الوجود): (الله هو الوجود المطلق والوجود المطلق هو الله).

إلى جانب هذه الصورة الواحدية للحقيقة، طوّر السهروردي نظرية في المعرفة لا



تحصل المعرفة، طبقاً لها، عن طريق (تجريد) الصور كما اعتقد الفلاسفة وإنما تحصل بوعي أو بحضور مباشر للموضوع، وأكد ظاهرة الوعي الذاتي كخاصية ملازمة لكل معرفة، وأقرّ، مستعيداً مفهوم (النور) في الزرادشتية القديمة، ان هذا الوعي هو الإنارة الذاتية الأساسية للوجود. وهكذا، فكما يصدر مجرى الوجود عن الحقيقة النهائية بواسطة الفيض، كذلك يصدر مجرى النور أو الوعي المباشر عن مصدره النهائي. إن الوعي ذاته، تبعاً لذلك، هو استمرارية تتمفصل في نقاط متباينة بموجب مقولة (الأكثر) و (الأقل) وحسب.

لقد أثرت نزعة الفكر هذه على مجمل التطور المتلاحق للفكر الميتافيزيقي في الإسلام، الصوفي منه والفلسفي، إلى درجة لا يمكننا تقدير أهميتها وعمقها على نحو كافٍ. لقد أنتجت هذه النزعة في الفكر النظري الإسلامي كيفية فكر مميزة يمكن أن نسميها نزعة إنسانية ذاتية مقاربةً بالكون وقوانينه. ان الملكات المعرفية الإنسانية ظاهرة في البنية الأنطولوجية للحقيقة التي تظهر كشخص؛ فكما ان للإنسان إدراكاً حسياً وتخيلاً وفكراً عقلانياً وحدساً روحياً كذلك الكون محاط، موضوعياً، بهذه الملكات. وكان هذا النمط من الفكر، الذي زرعه الصوفية، هو الذي جعل طرقهم، وعلى وجه التحديد، طرقهم الشخصية في تجربة (الحقيقة) تميل إليه. وهكذا، فالصوفي ابن عربي (638-560هـ/ 1240-1163م) كان أول مَنْ طور فكرة العالم بوصفه (الإنسان الأكبر) أو (الشخص الأكبر)، أما الإنسان فسمِّي بـ (الإنسان الأصغر)، ومن الواضح أن هذه النظرية عكس نظرية العالم الكبير والعالم الصغير، الأول يقيس العالم بالإنسان والثاني يقيس الإنسان بالعالم.

في هذه البنية الإنسانوية لنظرية الحقيقة عند ابن عربي لعبت نظرية (عالم المثال) دوراً بارزاً جداً بوصفها النظير الأنطولوجي لملكة الخيال المبدع الإنسانية. إنه عالم واسع غير محدود حقاً- لا متناهٍ تماماً كالخيال الإنساني الذي هو، في الواقع، ليس إلا تأمل reflect (الصور) في (عالم المثال)، تماماً كملكة الإدراك الحسي التي تمثل فقط الصور المُـدركة في العالم المادي أو العقل الذي يعكس فقط الأفكار الموجودة بالفعل في العالم المعقول. إن عالم المثال أو الصور هذا كان عبارة عن استشهاد لتفسير الرموز الحيّة التي هي لا روحية محضة ولا مادية خالصة؛ إنها موضوعات الرؤى



والتجارب الصوفية والدينية. وفي هذه التجارب ومن خلالها تعبر الحقيقة الروحية المحضة. أي موضوع التجربة الروحية، عن نفسها بصور شبه مادية وتدرك مباشرة عن طريق ملكة الخيال. وهذا هو العالم الذي رأى فيه الأنبياء الملائكة بهيئة إنسانية؛ وهذا هو، أخيراً، المكان الذي ترسم فيه الأحداث على نحو حي في يوم الحساب.

إن مذهب الحقيقة ذات المستويات المتعددة هذا، مع عالم الخيال الذي يتوسطها، تطور خاص في الفكر في الإسلام الوسيطي، وقد حظي بقبول الغالبية الساحقة من الصوفيين السلفيين، ومنح التصوف الإسلامي أخلاقياته المميزة، وتفاعل، أخيراً، مع الفلسفة ووجد في أسسها العقلية وصياغاتها الفلسفية في القرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر الميلادي متمثلة بأعمال صدر الدين الشيرازي، المصمم العظيم لآخر مذهب فلسفي فخم في الإسلام.

إن محمد صدر الدين، أو ملا صدرا كما هو شائع، الذي أخذ من السهروردي نظريته الواحدية في مراتب الوجود المشخصة بمقولة الأكثر والأقل، طور نظريته الخاصة في المعرفة وفي طبيعة النفس الإنسانية. إن النفس الإنسانية ليست كائناً ذا نزعة وحيدة ومحبواً بملكات للمعرفة مختلفة، وإنما هي كائن ذو نزعات مختلفة تتفق وتلك التي تؤلف الحقيقة الأنطولوجية. وقوى العقل ليست مجرد قوى وكفى وإنما هي مكونات الحقيقة بالفعل؛ ومن ثم فإن النفس ليست مجرد وسيلة لمعرفة الحقيقة وإنما المشاركة فيها والاتحاد بها: إنها ليست مجرد كائن منفتح أو متلق وانما هي كائن مبدع خالق. ويترتب على ذلك ان النفس، عند المستويات العليا للتجربة، تختبر وتصبح ما تريد ومن ثم تنال الحرية المطلقة بانعتاقها من وجود العالم المادي المتناهي.

إن هذه النظرية المثالية الفينومينولوجية تؤكد وحدة الفكر والوجود المركبة، ووحدة العقل والحقيقة. المعرفة هي الصورة الأساسية والقصوى للوجود، وبالتالي فإن نظرية للمعرفة تعلن أن المعرفة عملية أو صيرورة يسعى عن طريقها العقل إلى مطابقة ذاته للحقيقة، هي نظرية مرفوضة تماماً. إن هذه الفلسفة، من حيث الأصل، صورة عن الافلاطونية المحدثة، ولكنها تتضمّن سمة جديدة تكمن في فينومينولوجيا المذهب الحدسي الصوفي كما طورها ابن عربي وأتباعه. إنها فلسفة شخصانية أساساً تقوم على تجريبية روحية. والحق ان نزعتها النظرية كانت، في الظاهر، صورية واضحة، أما في العمق فإنها كانت تسعى إلى أن تغذي الحاجة الدينية في العقول النقية في العصور



الاسلامية الوسيطية المتأخرة: الحاجة إلى أن يحيا الفرد بسلام مع العالم في مجتمع كان آيلاً، وبسرعة، إلى التفكك والإنحلال الداخلي.

وهكذا، فإن الفلسفة في الإسلام لم تمت مع هجوم الغزالي السلفي كما يظن الباحثون المحدثون بل على العكس فقد استمرت حيّة حتى القرنين الحادي عشر والثاني عشر الهجريين/ السابع عشر والثامن عشر الميلاديين، ولكن طبيعتها تغيرت بصورة جذرية بتأثير التصوف؛ فقد تحولت الفلسفة من محاولة عقلية لفهم طبيعة الحقيقة الموضوعية إلى محاولة روحية للحياة في انسجام مع تلك الحقيقة؛ وقد حققت هذه المهمة، بنزعة رومانطيقية فكرية، عن طريق وحدة العقل الإنساني والحقيقة أو وحدة الفكر والوجود. وقد كانت هذه الطريقة أسهل في حل المسائل المعقدة التي فرضتها (الحقيقة) على العقل الإنساني فيما لو وضعا الفكر والوجود أحدهما في مواجهة الآخر. لقد أتاحت هذه الفلسفة نوعاً من الارتياح في وقت كان فيه الوضع الخارجي بأمس الحاجة اليه. أما على المستوى الشعبي العام فقد تكفّل، بهذه الحاجة نفسها، التصوف الذي انتشر، على نطاق واسع، في المجتمع الإسلامي.

الهوامش

* أي أن العالم يعتمد في وجوده على الله تبارك وتعالى، أما الله جل جلاله فلا يعتمد في وجوده على العالم. [المترجم].




مكتبة
الفكر الجديد

بين الإيمان والفلسفة

اسبينوزا

ترجمة: د. حسن حنفي




مكتبة
الفكر الجديد

ما هو الإيمان؟ وأي الناس هم المؤمنون؟*
تحديد أركان الإيمان، وأخيراً الفصل بين الإيمان والفلسفة[1]:

لا بد لنا، لكي نكتسب معرفة حقيقية بالإيمان، من أن نكون على علم بأن الكتاب مهيأ بحيث يتلاءم مع فهم الأنبياء، بل ومع فهم عامة اليهود في تباينهم وتقبلهم، وتلك حقيقة لا يمكن أن يجهلها أحد حتى بعد فحص سريع للموضوع. ذلك لأننا قبلنا مضمون الكتاب كله بلا تمييز على أنه عقيدة شاملة مطلقة عن الله، ولو لم نحرص على أن نميز فيه ما وضع على قدر أفهام العامة، لتعرضنا لا محالة للخلط بين أفكار العامة والعقيدة الالهية، والنظر إلى بدع الإنسان وما يزينه له هواه من أحكام، على أنها تعاليم الهية، ولأسأنا استعمال سلطة الكتاب. فهل يصعب علينا أن ندرك أن هذا الخلط هو المسؤول عما يدعو إليه مؤسسو الفرق من آراء عديدة، مختلفة فيما بينها كل الاختلاف، يتخذونها أركاناً للايمان، ويؤيدونها بنصوص كثيرة من الكتاب، حتى شاع بين الهولنديين منذ القدم مَثَل يقول: "ما من مجدِّف الا ويستند إلى نص"[2]؟ والواقع

❖ هذا الفصل مستل من كتاب اسبينوزا «رسالة في اللاهوت والسياسة»، ترجمة: د. حسن حنفي، ومراجعة: د. فؤاد زكريا، منشورات دار التنوير. وهو الفصل الرابع عشر من الكتاب.

(1) كان حكام هولندا المستنيرون يفرقون أيضاً بين اللاهوت والفلسفة، أما الفرق الاشراقية فإنها تعلي من قيمة الأنبياء وخيالاتهم وتفرق أيضاً بين التصوف والعلم، ولكن تفرقة سبينوزا بين اللاهوت والفلسفة ترمي إلى عدم خلط الظن باليقين كخطوة للقضاء على اللاهوت والاعتماد على الفلسفة اعتماداً كليا وكوسيلة لإثبات حرية الفكر التي تعلمها الفلسفة والتي يجهلها اللاهوت. واذا كان ابن رشد يوحّد بين الفلسفة والدين في حين أن سبينوزا يفرق بين الفلسفة واللاهوت فإن الغاية واحدة وهي ضمان الحرية العقلية للمفكرين دون تدخل من السلطات الدينية.

(2) يذكر سبينوزا هذا المثل بالهولندية ويرمي سبينوزا من ذكره إلى التقليل بقدر الامكان من العقائد لأنها كلها ظنية.



أن الكتب المقدسة ليس لها مؤلف واحد، ولم تكتب للعامة الذين عاشوا في عصر بعينه، بل هي من عمل عدد كبير من الناس ذوي أمزجة مختلفة عاشوا في عصور مختلفة. وإذا أردنا أن نحصي العصور التي تفصل بينها وجدناها ألفي عام وربما أكثر. أما مؤسسو الفرق هؤلاء فلا نريد اتهامهم بالكفر لمجرد كونهم قد أوَّلوا كلام الكتاب حسب معتقداتهم، ذلك لأنه، مثلما أن الكتاب قد وُضع من قبل على قدر أفهام العامة، فإن لكل شخص الآن الحق في أن يكيفه حسب معتقداته الخاصة، إذا كان يرى في ذلك وسيلة لطاعة الله، في الأمور المتعلقة بالعدل والاحسان، بنفس راضية تمام الرضا. ولكننا نتهمهم بذلك لأنهم لا يعترفون للآخرين بنفس الحرية، ويحتقرون من يخالفونهم في الرأي، فيعدونهم أعداء الله، حتى لو كانوا يعيشون على أشرف نحو يمكن تصوره، ويمارسون الفضيلة الحقة، كما أنهم على العكس من ذلك، يحبون من ينقادون لهم كالأغنام، وكأنهم أصفياء الله، حتى ولو كانوا بعيدين كل البعد عن الخلق القويم، وهذا هو أشد المواقف جرماً وأكثرها ضرراً على الدولة. وإذن، فلكي نبين حدود حرية كل فرد في أن يفكر كما يشاء في أمور الايمان، ونحدد من هم الناس الذين يتعين علينا أن نعدهم مؤمنين بالرغم من اختلاف وجهات نظرهم، علينا أن نحدد الخصائص الأساسية للايمان. وهذا هو موضوع هذا الفصل، بالإضافة إلى البحث في التمييز بين الايمان والفلسفة وهو الغرض الرئيسي من الكتاب كله. واتباعاً للترتيب السليم في البحث، نعود بأذهاننا إلى الغاية الرئيسية التي يرمي إليها الكتاب المقدس، وبذلك نحصل على قاعدة صحيحة لتعريف الإيمان. لقد قلنا في الفصل السابق: إن غرض الكتاب الوحيد هم تعليم الطاعة، وهو أمر لا يمكن أن يعارضني فيه أحد. فمن ذا الذي لا يرى حقيقة أن العهدين، القديم والجديد، لا يعطيان إلا درساً في الطاعة، وأن الغاية التي يرميان إليها هي جعل الناس يطيعون عن رضى؟ ولكي لا أكرر حجج الفصل السابق أقول: إن موسى لم يحاول حقيقة اقناع الاسرائيليين بالفعل، بل جمع بينهم بعهد وبحلف وبأعمال طيبة قدمها اليهم، ثم حثّ الشعب على طاعة القوانين، منذراً العاصين بالعقاب، ومبشراً المطيعين بحسن الثواب، وكلها وسائل لا جدوى منها حين يكون الأمر متعلقاً بتحصيل المعارف، ولكنها فعالة في تحقيق الطاعة وحدها. ولا يدعو الانجيل إلا إلى الإيمان اليسير وهو الإيمان بالله وبتبجيله أي طاعته. ولا حاجة



بنا، من أجل توضيح هذه النقطة توضيحاً تاماً، إلى تجميع نصوص الكتاب التي تحث على الطاعة والتي توجد بأعداد ضخمة في العهدين. ومن ناحية أخرى يخبرنا الكتاب أيضاً بوضوح تام بما يجب على الإنسان القيام به لطاعة الله. فهو يعلمنا أن الشريعة كلها تتلخص في هذه الوصية وحدها: أحب جارك[1]. إذن فلا يستطيع أحد انكار أن من يحب جاره كحبه لنفسه لأن الله أوصى بذلك، يكون بحق مطيعاً وسعيداً[2] حسب الشريعة، على حين أن من يكره جاره أو يتخلى عنه يكون عاصياً مارقاً. وأخيراً يسلم جميع الناس بأن الكتاب لم يدون ولم يروج له من أجل العلماء وحدهم، بل من أجل البشر جميعاً، دون تمييز بينهم في السن أو في الجنس. ويترتب على ذلك بوضوح تام **أن الكتاب لا يلزمنا بالاعتقاد إلا بما هو ضروري لتنفيذ هذه الوصية. فهذه الوصية إذن** هي القاعدة الوحيدة للايمان الكاثوليكي كله، وعن طريقها وحدها ينبغي أن تحدد جميع عقائد الايمان[3]، أعني القواعد التي يجب على كل فرد الالتزام بها.

فلنتساءل الآن: لمَ كان هذا الأمر واضحاً تماماً، وكان يمكن استنباط كل ما يتعلق بالايمان من هذا المبدأ وحده، معتمدين على العقل وحده، فكيف وقعت هذه الخلافات العديدة داخل الكنيسة؟ هل هناك أسباب أخرى غير التي ذكرناها في الفصل السابع (من رسالة في اللاهوت والسياسة)؟ ان هذه الخلافات تدفعني إلى أن أبين الطريقة والمنهج اللذين ينبغي اتباعهما لتحديد عقائد الإيمان ابتداء من هذا المبدأ الذي وجدناه. ذلك لأنني لو لم أقم بهذا البيان، وتخليت عن وضع بعض الوقائع المحكمة في هذا الموضوع، لظن الجميع عن حق أني لم أنجز حتى الآن إلا الشيء القليل؛ إذ يظل كل فرد حراً في أن يقحم على الإيمان ما يشاء بحجة أن ما يقحمه وسيلة ضرورية للطاعة، وهو أمر تظهر خطورته بوجه خاص عند البحث في مسألة صفات الله.

وإذن فلكي أسير في هذا الموضوع بترتيب سليم، سأبدأ بتعريف الإيمان ابتداء من المبدأ الذي سلمنا به، فأقول: إن الإيمان هو أن ننسب إلى الله بالفكر خصائص يؤدي الجهل بها إلى ضياع الطاعة، على حين أن وجود الطاعة يستتبع وجود هذه الخصائص

---

(1) نشأت فرقة في المسيحية سمت نفسها «مسيحيي الوصايا على الجيل» تقوم أساسا عل هذه الوصية.

(2) Ethique, V, prop, 36, Cshol.

(3) عقائد الايمان هي تلك العقائد الموجودة في النفس المطيعة وهي مصادرات الدين التي لا تغني عن الميتافيزيقا.



بالضرورة. وهذا تعريف واضح للغاية، وهو يترتب على البراهين السابقة بقدر من الوضوح لا يحتاج معه إلى أي شرح. وسأحاول الآن باختصار أن أحصي نتائجه:

1 - يجلب الإيمان الخلاص لا بنفسه بل لأنه يتضمن الخضوع، أو لما يقول يعقوب (17:2)[1]: الإيمان دون الأعمال مائت (انظر في هذا الموضوع كل الاصحاح الذي كتبه هذا الحواري).

2 - ونتيجة لذلك، يكون الإنسان المطيع حقاً هو صاحب الإيمان الحق[2]، أعني ذلك الإيمان الذي يكون الخلاص ثمرة له. ألم نقل إنه إذا وُجدت الطاعة وُجد الإيمان؟ هذا ما يقوله الحواري نفسه صراحة (18:2) فأرني ايمانك بغير الأعمال أما أنا فأريك ايماني بالأعمال. وكذلك يقول (الرسالة الأولى، 4:7-8) فكل من يحب (جاره) فهو مولود من الله وعارف به، ومن لا يحب فإنه لا يعرف الله لأن الله محبة. ومن هذا نستنتج مرة أخرى أنه لا يمكن الحكم على أحد بأنه مؤمن أو غير مؤمن إلا بأعماله، فإذا كانت أفعاله حسنة، مع اختلافه في عقائده عن بقية المؤمنين، فهو مؤمن، وإذا كانت أفعاله سيئة واتفقت عقائده لفظياً مع الآخرين، فهو غير مؤمن. ذلك لأنه إذا وجدت الطاعة وجد الإيمان بالضرورة. والإيمان دون الأعمال مائت[3]. وهذا ما يقوله يوحنا صراحة في الآية 13 من نفس الاصحاح وبهذا نعلم أننا نثبت فيه وهو فينا بأنه آتانا من روحه[4] أي المحبة، لأنه قال قبل ذلك إن الله محبة. وهو يستنتج من ذلك (أي من المبادئ التي سلم بها من قبل) أن روح الله تسكن في الإنسان حقيقة عندما يحب. بل إنه استنتج اعتماداً على أن أحداً لم ير الله، أن أحداً لا يشعر بالله أو يدركه إلا بحب الجار، وبالتالي أن أحداً لا يستطيع أن يعرف أية صفة لله سوى هذه المحبة بقدر مشاركتنا فيها. وعلى الرغم من أن حججي ليست قاطعة، فإنها تفسر بوضوح ما

---

(1) (يعقوب (17:2 - كذلك الإيمان إن كان بغير أعمال فهو ميت في ذاته.

(2) انظر الهامش 13 من الفصل الحادي عشر.

(3) يكرر سبينوزا نفس الفكرة مرات أما لعرضها لقراء سذج أو لاستمرار حدس سبينوزا الفكري وحماسته له مدة طويلة. ويحتمل أيضاً أن يكون سبينوزا قد أعد هذه الفقرات لبعض المحاضرات التي تسمح بمثل هذا التكرار.

(4) يفسر دائماً سبينوزا النصوص الدينية تفسيرا خاصا به وكثيرا ما يرجع الى النصوص الأصلية نفسها (السرياني بالنسبة لهذا النص) وهذه هي طبيعة المصلح الذي يرى الواقع الجديد في بطن الآية. ولا يعني تبني سبينوزا هذا المعنى في آية يوحنا، وهو الحلول الصوفي، تخليه عن فكرته الفلسفية وهي أن الله جوهر.



قصد إليه يوحنا. ويتضح ذلك على نحو أكثر صراحة في الآيات 3أ 4 من الاصحاح 2 من نفس الرسالة، التي تبين صراحة ما نود بيانه: وبهذا نعلم أنا قد عرفناه بأن نحفظ وصاياه. فمن قال إني عرفته ولم يحفظ وصاياه فهو كاذب وليس الحق فيه. ومن ذلك ننتهي من جديد إلى النتيجة القائلة: إن من يضطهد الشرفاء محبي العدل لأنهم يختلفون معه في الرأي ولا يعتنقون نفس العقائد أو نفس حقائق الإيمان، إنما هو عدو المسيح الحقيقي. ذلك لأننا نعلم أن حب العدل والإحسان يكفي ليكون الإنسان مؤمناً. ومن يضطهد المؤمنين يكون عدواً للمسيح. ويترتب على ذلك، أخيراً، أن الإيمان يتطلب عقائد تحث على التقوى وقادرة على توجيه معتنقيها إلى الطاعة، أكثر مما يتطلب عقائد صحيحة، ولا يهم بعد ذلك ألا يكون العدد الأكبر من هذه العقائد محتوياً على ذرة واحدة من الحقيقة[1]، ويكفي ألا يعرف من يعتنقونها أنها باطلة، وإلا لتمردوا عليها بالضرورة؛ إذ كيف يمكن لفرد، يسعى إلى حب العدل وطاعة الله، أن يعبد شيئاً، على أنه إلهي، وهو يعلم أنه غريب على الطبيعة الالهية؟ على أن الناس قد يخطئون لسذاجة عقولهم، والكتاب كما نعلم، لا يدين الجهل، بل العصيان وحده. بل إن هذا ينتج بالضرورة عن تعريف الإيمان وحده، لأن الإيمان كله يرتكز على الأساس الشامل الذي برهنا عليه من قبل، وعلى الغاية الوحيدة التي يرمي إليها الكتاب - ما لم يكن هدفنا هو الخلط بين الايمان وما يروق لنا من الأحكام. وإذن فالإيمان لا يتطلب عقائد صحيحة، بل عقائد تؤدي ضرورة إلى الطاعة، أي تثبت القلوب على حب الجار، إذ إن كل انسان لا يكون في الله، ولا يكون الله في كل انسان (كما يقول يوحنا)، إلا بمقدار هذا الحب. وإذن فلما كان علينا، كيما نحكم على تقوى كل ايمان أو فسوقه، ألا نأخذ في اعتبارنا سوى طاعة من يعتنق هذا الإيمان أو عصيانه، بغض النظر عن صحة الإيمان ذاته أو بطلانه، وكذلك لما كان من المسلَّم به أن التكوين الذهني للبشر متعدد للغاية؛ إذ لا يستريح كل الناس لنفس الأفكار، بل على العكس، تحكمهم أفكار مختلفة بحيث أن الأفكار التي تحث أحدهم على التقوى، قد تثير في نفس الآخر السخرية والاحتقار، فإننا نستنتج من ذلك كله أن الإيمان الكاثوليكي أو

(1) ومن ثم يكون الخطأ في اللاهوت لا قيمة له ومع ذلك لا يجوز النظر إلى عقيدة نافعة على أنها حقيقة فلسفية، لأن الاعتقاد العلمي دون أساس نظري يكون أقرب إلى الشك.



الشامل، لا يحتوي على أي عقائد يمكن أن تثير خلافاً بين الشرفاء. وأما العقائد التي تقبل الجدل فتحث على الطاعة عندما تعتنقها نفس طيبة، وعلى الفسوق عندما تعتنقها نفس أخرى (ما دام العامل الحاسم هو الأعمال وحدها). والواقع إن الإيمان الشامل لا يحتوي الا على عقائد تحث على طاعة الله على نحو مطلق، ويؤدي الجهل بها إلى أن تصبح الطاعة مستحيلة تماماً. أما الجوانب الأخرى للعقيدة فإن لكل فرد - ما دام هو خير من يعرف نفسه - أن يتصورها كما يشاء بحيث يتسنى له أن يسلك على خير نحو طبقاً للحب والعدل. وأظن أن هذه العقائد تمنع أي نزاع داخل الكنيسة.

والآن، لم يعد هناك ما أخشاه من صياغة عقائد الإيمان الشامل أي المعتقدات الأساسية التي استهدفها الكتاب الشامل[1]. هذه العقائد يجب أن تتجه (كما يترتب بوضوح تام على ما جاء في هذا الفصل وفي الفصل السابق) إلى مبدأ واحد: هو أن هناك موجوداً أسمى يحب العدل والإحسان يلزم الجميع طاعته حتى يتم لهم الخلاص، ويتعين عليهم عبادته بممارسة العدل والإحسان نحو الجار. وابتداء من هذا المبدأ نستطيع بسهولة أن نحدد باقي المبادئ، وهي:

1 - يوجد إله، أي موجود أسمى، خيِّر ورحيم على نحو مطلق، أي أنه بعبارة أخرى نموذج للحياة الحقة، فمن لا يعرفه أو يؤمن بوجوده لا يستطيع طاعته أو الاعتراف به حكماً.

2 - الله واحد لا شريك له، وهو أمر لا يمكن أن يشك أحد في أنه ضروري ضرورة مطلقة، لكي يكون الله موضوعاً أسمى للخشوع والإجلال والمحبة، إذ لا ينشأ هذا الخشوع وهذا الإجلال وهذه المحبة إلا من رفعة هذا الموجود وسموه على غيره من الموجودات.

3 -الله حاضر في كل مكان ويرى كل شيء. فلو اعتقدنا أن شيئاً يخفى عليه، أو

(1) يقترح سبينوزا هذا الحد الأدنى من الايمان للطوائف المسيحية، وينادي بالتسامح ما دام المحك في العقائد هو السلوك العملي لا الصحة النظرية. وهذا الحد الأدنى من الايمان هو تركيز لمبادئ «الأخلاق» ودفاع عنها ضد تهمة الالحاد التي وجهت اليه، وهو ايضا الايمان الشامل الذي يمكن للانسانية أن تجتمع عليه ولم يذكر سبينوزا المسيح الا في النهاية ومرة واحدة وبطريقة رمزية، ولكنه ايمان دون كنيسة أو طقوس. وقد رفضت الطوائف المسيحية مبادئ الايمان التي عرضها سبينوزا ولم يعتنقها حتى المسيحيون الأحرار في هولندا.



لم نعلم أنه يرى كل شيء، لتطرق الينا الشك في كمال عدله الذي يخضع له كل شيء.

4 -لله الحق والقدرة المطلقة على كل شيء، وهو لا يجبر على أفعاله بل يفعل ما يشاء بمشيئة مطلقة وبفضل ينفرد به. وعلى حين أن طاعته واجبة على الجميع فإنه لا يطيع أحداً.

5 - عبادة الله وطاعته لا تكون إلا في العدل والإحسان، أي في حب الجار.

6 - لا يتم الخلاص إلا لمن يطبقون هذه القاعدة في الحياة، أي لمن يطيعون الله، على حين يهلك من يعيشون تحت سيطرة اللذات. ولو لم يعتقد الناس بذلك اعتقاداً جازماً لما كان هناك ما يدعوهم إلى ايثار طاعة الله على السعي وراء اللذات.

7 - وأخيراً يغفر الله للتائبين خطاياهم، وكل بني آدم خطاءون. فهذا أمر لو لم يسلم به ليئس الجميع من خلاصهم، ولما وجدوا سبباً للإيمان بالرحمة الالهية. أما من يعتقد اعتقاداً جازماً بأن الله برحمته وبفضله الذي وسع كل شيء يغفر ذنوب البشر حقاً، ومن ثم من يشتاق حب الله، فإنه يعرف المسيح حقاً بالروح، ويكون المسيح فيه.

إن أحداً لا يستطيع أن يجادل في أن معرفة هذه الأمور ضرورية أولاً وقبل كل شيء حتى يتسنى للناس جميعاً، وبلا استثناء، أن يطيعوا اللّه طبقاً لوصية الشريعة التي شرحناها من قبل. ففي رفض أحد هذه المعتقدات رفض لطاعة الله. أما معرفة ما هو الله، أي أنموذج الحياة الحقة، فإن كونه ناراً أو روحاً أو فكراً... الخ لا يمس الايمان في شيء. وكذلك لا يهم الايمان تحديد المعنى الذي يكون به نموذجاً للحياة الحقة، وهل يرجع ذلك إلى أنه عادل رحيم أو قادر على كل شيء، أم إلى أننا به نعلم ونرى ما هو حق وعدل[1]، لأن الأشياء جميعاً لا تكون ولا تفعل إلا به. فمهما كانت الآراء التي كونها كل منا حول هذا الموضوع، فإنها كلها تتساوى في قيمتها. ومن ناحية أخرى لا يهم الايمان في شيء أن يكون الله في كل مكان بفضل ماهيته أو بفضل قدرته، وأن

(1) لا يهم الاعتقاد النظري في مسائل اللاهوت (وقد قننها سبينوزا في «الأخلاق» وبالتالي يدين سبينوزا كل الطوائف والفرق المسيحية التي أخذت الجدل الديني طريقا لها.



يكون تدبيره الشامل للأمور طبقاً لحريته أو طبقاً لضرورة طبيعته، وأن يضع القوانين كما يضعها الحاكم، أو أن يعلمها بوصفها حقائق أزلية، وأن يطيع الإنسان الله بإرادته الحرة أو بالضرورة الصادرة عن المشيئة الالهية، وأخيراً أن يكون ثواب الأخيار وعقاب الأشرار، أمراً ينتمي إلى الطبيعة أم إلى خوارق الطبيعة. أقول: إنه مهما اختلفت الطرق التي يوضح بها كل فرد هذه المسائل وما شابهها فإنها لا تؤثر في الايمان مطلقاً، بشرط واحد هو ألا يكون هدفه من النتائج التي يصل اليها هو أن يسمح لنفسه بمزيد من الحرية في ارتكاب الاثم، أو أن يصبح أقل طاعة لله. بل إنني لأذهب إلى أبعد من ذلك، فأقول: إن كل فرد - كما بينت من قبل - ملزم بأن يهيئ عقائده في الايمان على قدر فهمه الخاص، وأن يفسرها بحيث يسهل عليه الاقتناع بها من دون أي تردد[1] وبقلب صادق، كيما تأتي طاعة الله بدورها عن رغبة صادقة. ذلك لأنه، مثلما أن الإيمان قد أوحى به قديماً، وكتب على قدر فهم الأنبياء والعامة في عصرهم، وطبقاً لمعتقداتهم، فكذلك يتعين على كل فرد أن يهيئ الإيمان وفقاً لآرائه، حتى يمكنه اعتناقه دون أدنى مقاومة من فكره، ودون أي تردد. فالإيمان - كما نود أن نردد مرى أخرى - لا يتطلب من الحقيقة بقدر ما يتطلب من التقوى، وهو لا يكون باعثاً على التقوى، ولا يؤدي إلى الخلاص إلا بقدر حثه على الطاعة. وعلى ذلك فأفضل المؤمنين ليس بالضرورة من يعرض أفضل الحجج، بل هو الذي يقدم أفضل أعمال العدل والإحسان. وإني لأترك لكل منكم حرية الحكم في مدى نفع هذه العقيدة وضرورتها للدولة إذا أردنا أن يعيش الناس في سلام ووئام، وفي مقدار ما تتيح من تجنب أسباب القلاقل والجرائم، وما أكثرها وأخطرها.

وقبل أن أستمر في البحث نلحظ أنه من السهل علينا - اعتماداً على ما أثبتناه الآن - تفنيد الاعتراضات التي أثيرت (في الفصل الأول) بشأن الحديث الذي وجهه الله للاسرائيليين من فوق جبل سيناء. فلا شك في أن الصوت الذي سمعوه لم يكن يستطيع أن يعطيهم أي يقين فلسفي، أي رياضي، بوجود الله، ولكنه كان مع ذلك كافياً لأن يثير فيهم اجلال الله كما كانوا يعرفونه من قبل، وأن يحثهم على طاعته، وقد كان ذلك هو الغرض من هذا التجلي. فالله لم يكن يرمي إلى تعليم الاسرائيليين صفات

---

(1) التردي في الايمان علامة على عدم الوفاق الداخلي الذي تنشأ عنه خطورة الوقوع في المعرفة الناقصة.



ماهيته المطلقة (التي لم يكشف منها عن شيء في تلك اللحظة) بل أراد أن يكسر من حدة عصيانهم وأن يجبرهم على طاعته. لذلك تجلى لهم بضربات البوق والرعد لا بحجج عقلية (انظر، الخروج، 20:20)[1].

وأخيراً بقي أن نبين الآن أنه لا يوجد أية صلة أو قرابة بين الإيمان واللاهوت من ناحية وبين الفلسفة من ناحية أخرى. وهذا أمر لا يمكن أن يجهله من يعلم غاية كل من هذين المبحثين وأساسهما. إذ أنهما متعارضان أشد التعارض. فغاية الفلسفة هي الحق وحده، وغاية الإيمان كما بينا من قبل، هي الطاعة والتقوى وحدهما. ومن ناحية أخرى فإن الأسس التي تقوم عليها الفلسفة هي الأفكار المشتركة، وهذه يجب أن تستخلص من الطبيعة وحدها. أما الإيمان فأسسه هي التاريخ وفقه اللغة، وهي أسس ينبغي أن تستمد من الكتاب والوحي وحدهما، كما بينا في الفصل السابع. فالإيمان إذن يكفل لكل فرد الحرية المطلقة في أن يتفلسف، حتى ليستطيع أن يفكر كما يشاء في أي موضوع دون أن يكون بذلك قد ارتكب جرماً، وهو لا يدين إلا من يدعون الناس إلى العصيان والكراهية والمنازعات والغضب، بوصفهم الخارجين على الدين ودعاة الفتن. أما المؤمنون بحق فهم عنده أولئك الذين يدعون الناس من حولهم إلى العدل والاحسان بقدر ما تسمح لهم عقولهم وقدراتهم. وأخيراً، بما أني قد وصلت هنا إلى الموضوع الأساسي لهذه الرسالة[2]، فإني أود أن أدعو القارئ على الفور، قبل أن أستمر في بحثي إلى أن يقرأ هذين الفصلين بعناية خاصة، وأن يعطيهما ما يستحقانه من دراسة وافية. وأرجو ألا يعتقد بأني قد كتبت ما كتبت رغبة مني في تقديم بدع جديدة، بل لكي أرد على بعض الأحكام الخاطئة التي أرجو أن تصحَّح في يوم من الأيام.

***

---

(1) (الخروج، 20: 18 - 20) 18 - وكان جميع الشعب يشاهد الرعود والبروق وصوت البوق والجبل يدخن فلما رأى الشعب ذلك ارتاعوا ووقفوا على بعد 19 - وقالوا لموسى كلمنا أنت فتسمع ولا يكلمنا الله لئلا نموت 20 - فقال موسى للشعب لا تخافوا فإن الله انما جاء ليمتحنكم ولتكون مهابته أمام وجوهكم لئلا تخطئوا.

(2) مع أن هذا الفصل موضوع في وسط الرسالة الا أنه يكون صلبها.



اللاهوت ليس خادماً للعقل والعقل ليس خادماً للاهوت، السبب الذي يدفعنا إلى التسليم بسلطة الكتاب المقدس[1]

تدور مناقشة بين من يفرقون بين الفلسفة واللاهوت حول مسألة ما إذا كان الكتاب ينبغي أن يكون خادماً للعقل، أم العقل خادم للكتاب؛ أي هل يجب اخضاع معنى الكتاب للعقل أم اخضاع العقل للكتاب؟ إن الموقف الأخير هو موقف الشكاك الذين ينكرون يقين العقل، أما الموقف الأول فهو موقف القطعيين. وقد اتضح من عرضنا السابق أن كلا النظرتين مخطئة أشد الخطأ. فتبعاً لوجهة النظر التي نأخذ بها، وهل هي الأولى أو الثانية، يصبح العقل أو الكتاب فاسداً بالضرورة. والواقع أننا قد بينا بالعقل **أن الكتاب لا يعلِّم الفلسفة بل يدعو إلى التقوى وحدها، كما بينا أن مضمونه** كله مهيأ على قدر فهم العامة وأحكامهم المسبقة. وإذن فمن يريد اخضاع الكتاب للفلسفة فإنه ينسب بخياله إلى الأنبياء أفكاراً لم تخطر ببالهم حتى في الحلم، ويسيء تأويل فكرهم، وعلى العكس من الأحكام المسبقة للعامة في العصور الماضية على أنها أمور الهية، بحيث تطغى هذه الأحكام المسبقة على ذهنه وتعميه كلية. وعلى ذلك فإن كليهما يهذي: الأول بدون العقل، والثاني بالعقل. ولقد كان أول من ادّعى، من بين الفريسيين، وجوب اخضاع الكتاب للعقل هو ابن ميمون[2] (وقد لخصنا موقفه في الفصل السابع ودحضناه بحجج عديدة). ومع ما يكنّ الفريسيون لهذا المؤلف من احترام بالغ، فإن جمهورهم خالفه في هذا الموضوع، واتبع رأي يهوذا الفخار[3] الذي أراد أن يتجنب خطأ ابن ميمون فوقع في الخطأ المضاد[4]، وهو ضرورة نزول العقل

---

(1) هذا هو الفصل الخامس عشر من «رسالة في اللاهوت والسياسة»، ويكرر سبينوزا في هذا الفصل نفس الأفكار التي عرضها في الفصل السابق ويحتمل أن يكون سبينوزا قد كتب هذه الفقرات من قبل ثم ضمها إلى رسالته كما هو الحال في رسالته الصغيرة Court Traite.

(2) يفسر دائماً سبينوزا النصوص الدينية تفسيرا خاصا به وكثيرا ما يرجع الى النصوص الأصلية نفسها (السرياني بالنسبة لهذا النص) وهذه هي طبيعة المصلح الذي يرى الواقع الجديد في بطن الآية. ولا يعني تبني سبينوزا هذا المعنى في آية يوحنا، وهو الحلول الصوفي، تخليه عن فكرته الفلسفية وهي أن الله جوهر..

(3) الفخار (يهوذا) طبيب أندلسي توفي سنة 1235 له سلطة فائقة عند الاسرائيلين هاجم التفسير العقلي عند ابن ميمون في رسالة له إلى القمحي. كما هاجم محاولة ابن ميمون للتوفيق بين اليهودية والفلسفة اليونانية.

(4) يتناول سبينوزا أيضاً بعض النظريات المتعارضة داخل التراث اليهودي نفسه الذي نشأ في التراث



على حكم الكتاب وخضوعه له كلية. فقد رأى أنه لا ينبغي تفسير أي فقرة من الكتاب تفسيراً مجازياً (كما يفعل البعض) بدعوى أن المعنى الحر في مناقض للعقل، بل إن هذا التفسير لا يجوز إلا حين يتناقض هذا المعنى مع الكتاب ذاته، أي مع العقائد التي يدعو اليها بوضوح. وهكذا صاغ هذه القاعدة الشاملة. كل ما يدعو له الكتاب بطريقة قطعية(*)، وينص عليه بألفاظ صريحة، يجب قبوله على أنه حق مطلق، اعتماداً على سلطة الكتاب وحدها. ولن نجد في الكتاب عقيدة تتعارض مع عقيدة أخرى تعارضاً مباشراً، بل نجد التعارض فقط بين النتائج المترتبة عليها، بمعنى أن طرق الكتاب في التعبير تبدو وكأنها تفيد عكس ما يدعو اليه صراحة. ولهذا السبب وحده يجب تفسير **هذه الفقرات تفسيراً مجازياً. فمثلاً يدعو الكتاب صراحة إلى أن الله واحد لا شريك له** (انظر، التثنية، 4:6)[1]، ولا يوجد اي نص يؤكد تأكيداً مباشراً تعدد الآلهة، ولكننا نجد من ناحية أخرى نصوصاً كثيرة يتحدث فيها الله عن نفسه، ويتحدث فيها الأنبياء عن الله في صيغة الجمع، وما هذا إلا أسلوب في الحديث يفيد ضمناً تعدد الآلهة، ودون أن يشير النص إلى ذلك صراحة: ولهذا السبب، أي لأن الكتاب يدعو دعوة صريحة لوحدانية الله، لا لأن هذا التعدد مناقض للعقل، يجب تفسير هذه الفقرات تفسيراً مجازياً. كذلك يدعو الكتاب صراحة (في رأي الفخار) في سفر التثنية (15:4)[2] إلى أن الله لا جسم له، ومن ثم فنحن ملزمون بناء على شهادة النص القاطعة، لا على شهادة العقل، بالاعتقاد بأن الله لا جسم له، ومن ثم فإننا ملزمون أيضاً، بناء على سلطة هذا النص وحده، بأن نفسر تفسيراً مجازياً كل الفقرات التي تنسب إلى الله يدين وقدمين.. الخ. وهي الفقرات التي يبدو أن أسلوبها في التعبير ينطوي على نسبة الجسمية الى الله. هذا اذن هو رأي هذا الكاتب وإني لأثني على رغبته في تفسير الكتاب بالكتاب، ولكني

العربي الاندلسي. انظر هذا الموضوع: Wolfson: The philosophy of Spinoza.

(*)انظر الكتاب المسمى. Philosophie Interpres Scripturae p> 75

هذا الكتاب من تأليف صديقه لويس ماير الذي يشير في الصفحة المذكورة الى قاعدة الفخار، وهي أنه يجب تفسير النصوص الصريحة حرفيا وأخذ العقائد منها. أما النصوص التي تبدو غامضة أو متناقضة فيجب تأويلها مجازيا.

(1) (التثنية، 6) اسمع يا اسرائيل ان الرب الهنا رب واحد.

(2) (التثنية 15:4) فاحتفظوا لأنفسكم جداً أنكم لم تروا صورة في خطاب الرب لكم في حوريب من وسط النار.



أعجب كيف يحاول رجل وهب نعمة العقل أن يهدم العقل!؟ صحيح أنه يجب تفسير الكتاب بالكتاب ما دمنا نجد صعوبة في الاهتداء إلى معنى النصوص وفكر الأنبياء، ولكن ما ان نجد المعنى الصحيح حتى يجب ان نستخدم قدرتنا على الحكم وأن نُعْمِلَ عقلنا حتى يمكننا الموافقة[1] على هذا الفكر. وأني لأتساءل: إذا كان على العقل أن يخضع للكتاب بالرغم من معارضته له، فهل ينبغي أن يقوم هذا الخضوع على العقل، أم يكون خضوعاً أعمى؟ لو كان خضوعاً أعمى فإننا نسلكِ كالبلهاء، بلا حكمة؛ ولو كان خضوعاً قائماً على العقل فإننا نأخذ جانب الكتاب بناء على أمر العقل وحده، ومن ثم فلو عارض العقل لما سلمنا به. وأني لأتساءل مرة أخرى: كيف يقبل المرء بفكره **معتَقَداً يعارضه العقل؟ وماذا يعني رفض أي شيء بالفكر سوى أن العقل يعارضه؟** لذلك فإني لا أستطيع أن أكتم دهشتي البالغة عندما أجد أحداً يريد اخضاع العقل، هذه الهبة العليا، وهذا النور الالهي، لحرف مائت استطاع الفساد الإنساني تحريفه، وعندما أجد أحداً يعتقد أنه لا يرتكب جرماً حين يحط من شأن العقل، وهو الوثيقة التي تشهد بحق على كلام الله، ويتهمه بالفساد والعمى والسقوط، على حين أنه يجعل من الحرف المائت، وصورة كلام الله صنماً معبوداً، ومن ثم يعتقد أن أشنع الجرائم هو وصف هذا الحرف بالصفات السابقة. وهكذا يظن المرء نفسه تقياً حين يبدي ارتيابه في العقل والحكم السليم، ويرى أن الفسوق إنما يكمن في ابداء أقل قدر من الشك فيمن نقلوا لنا الكتب المقدسة. ولكن ما أبعد ذلك عن التقوى! انه هو الخَبَل المحض! وإني لأتساءل: ما هذا القلق الذي استولى عليهم؟ ماذا يخافون؟ هل يلزم للدفاع عن الدين والإيمان أن يبذل الناس جهدهم من أجل الجهل بكل شيء، وأن يغلقوا عقولهم نهائياً؟ الحق أن من يعتقد هذا الرأي يخاف من الكتاب أكثر مما يثق فيه. فلنرفض إذن على نحو قاطع هذه الفكرة القائلة بأن الدين والتقوى يريدان أن يجعلا من العقل خادماً أو أن العقل يريد اخضاع الدين له، ولنرفض أيضاً الفكرة القائلة بأن العقل والإيمان لا يستطيعان العيش في سلام ووئام، كل في ميدانه الخاص. وتلك على أية حال مسألة سنبحثها دون ابطاء، ولكن علينا قبل ذلك أن نفحص أولاً قاعدة هذا الجبر. فهو كلما

(1) يفرق سبينوزا هنا بين التفسير النقدي للكتاب والفهم الفلسفي لتعاليمه، لأنه وهو الفيلسوف لا يستطيع الاعتراف قبليا بسلطة الكتاب.



قلنا يريد اجبارنا على أن نقبل كل ما يثبته الكتاب على أنه حق وأن نرفض كل ما ينفيه الكتاب على أنه باطل. (بالاضافة إلى أن الكتاب - فيما يقول - لا يثبت أو ينفي شيئاً يناقض ما أعلنه في نصوص أخرى)[1] ولا يجهل أحد اذن أن هاتين قضيتان خرافيتان. وأنا لن آخذ عليه هنا أنه لم يدرك أن الكتاب ربما يكون من كتب مختلفة، دوّنها مؤلفون مختلفون، في عصور مختلفة، لقراء مختلفين، ولن أذكر أيضاً أنه وضع مبادئه بوحي من آرائه الشخصية، لأنها لا تعتمد على العقل ولا على الكتاب؛ وكان يجب عليه على الأقل أن يبرهن على إمكان التفسير المجازي المقبول لكل الفقرات التي لا يوجد بينها إلا تناقض ضمني فحسب، وذلك دون تعسف مع اللغة، ومع عمل حساب للسياق دائماً؛ ومن ناحية أخرى كان عليه أن يبرهن على أن الكتاب وصل الينا دون تحريف. فلنفحص هذه الموضوعات على التوالي. وابدأ أولاً بسؤاله: ما العمل إذا عارض العقل؟ هل نحن مضطرون مع ذلك لقبول ما يثبته الكتاب على أنه حق ورفض ما ينفيه على أنه باطل؟ قد يجيب بأنه لا يوجد في الكتاب ما يناقض العقل[2]. ومع ذلك فإني أصر على رأيي: فالكتاب يؤكد صراحة أن الله غيور (انظر، الوصايا العشر في الخروج، 14:34أ التثنية، 24:4، وفقرات أخرى كثيرة)[3] وهذا مناقض للعقل. فيجب إذن أن نفترض، بالرغم من اعتراض العقل، بأن ذلك صحيح، وحتى لو وجدنا نصوصاً أخرى في الكتاب تفيد أن الله ليس غيوراً، فيجب تفسير هذه النصوص الأخيرة تفسيراً مجازياً حتى لا يكون لدينا معان متعارضة. وكذلك ينص الكتاب صراحة على نزول الله على جبل سيناء (انظر، الخروج، 20:19... الخ)[4] وينسب اليه في مواقع عديدة

---

(1) هذه العبارة نقص في Appuhm أو زيادة في M. Frances

(2) قال سبينوزا قبل ذلك إن الكتاب لا يبشّر بشيء يعارض العقل، وذلك لأن سبينوزا لم يبحث في «الأفكار الميتافيزيقية» الصعوبات التي تنشأ من تفسير الكتاب عما يمكن البرهنة عليه. ويكفي لذلك البرهنة على شيء واحد (مثلا للارادة الالهية أو الذهن الالهي) لنعلم أن الكتاب يبشر بما برهنا عليه. أي أن اتفاق الكتاب مع العقل مفروض قبلا لأن الكتاب بتعليمه الحقيقة لا يمكن أن يعارض العقل. أما في رسالة اللاهوتية السياسية فان سبينوزا يبحث عما يعلّمه لنا الكتاب بالفعل على مستوى النص التاريخي وبالتالي فانه يجب التمييز بين حقائق الكتاب بالعقل وباتفاقها، أم اختلافها، مع حقائق الذهن.

(3) (الخروج، 14:34) فانك لا تسجد لاله آخر لأن الرب اسمه الغيور: إنه اله غيور (التثنية، 24:4) لأن الرب إلهك هو نار آكلة، إله غيور.

(4) (الخروج، 20:19) ونزل الرب على جبل سيناء الى رأس الجبل ونادى الرب موسى الى رأس الجبل فصعد.



حركات في المكان، على حين أنه لا يوجد نص واحد يفيد صراحة أنه لا يتحرك. فعلينا اذن أن نؤمن بأن الله يتحرك بالفعل. صحيح ان سليمان قال: إن الله لا يوجد في مكان (انظر، الملوك الأول، 27:8)[1] ولكنه لم يعلن صراحة أن الله لا يتحرك وكان ذلك مجرد استنتاج مما قال. فعلينا اذن أن نفسر الفقرة بحيث لا تنفي حركة الله في المكان، كذلك يجب النظر إلى السماوات على أنها مسكن لله وعرشه، لأن الكتاب ينص على ذلك صراحة، وهكذا الحال في نصوص كثيرة تتفق مع معتقدات الأنبياء والعامة، ولا يستطيع كشف بطلانها إلا العقل والفلسفة وحدهما لا الكتاب. ومع ذلك فمن الواجب افتراض صحة هذه النصوص كلها، كما يدّعي هذا الكتاب، لأننا لا ينبغي أن نحكّم العقل في مثل هذه الأمور. ومن ناحية أخرى لا أوافق على التناقض الموجود بين أي نصين من الكتاب تناقضاً غير مباشر أو غير صريح؛ إذ يؤكد موسى تأكيداً مباشراً أن الله نار (انظر، التثنية، 24:4)[2] ويرفض رفضاً باتاً أن يكون مشابهاً للموضوعات الحسية (انظر، التثنية: 24)[3] فهل يدّعي الفخار أن موسى ينكر ضمناً لا صراحة أن الله نار؟ حينئذ يجب تفسير النص الذي ينكر المظهر الحسي لله بحيث لا يبدو مناقضاً للنص الآخر. فلنسلم جدلاً بأن الله نار... ولكني أفضّل أن أترك هذا المثل وأذكر مثلاً آخر حتى لا نشطح مع هذا المؤلف: ينفي صموئيل نفياً قاطعاً أن الله يندم على قرار اتخذه (انظر، صموئيل الأول، 29:15)[4]، ويؤكد ارميا عكس ذلك، أي أن الله يندم على ما قرره من خير أو شر (انظر، ارميا، 28:18)[5] فما العمل؟ ألا يتعارض هذان التصريحان تعارضاً مباشراً؟ وأي التصريحين يراد تفسيره تفسيراً مجازياً؟ ان القضيتين كليتان متناقضتان، تثبت احداهما صراحة ما تنفيه الأخرى صراحة. وتطبيقاً للقاعدة

---

(1) (الملوك الأول، 27:8)، فإنه قد يقال هل يسكن الله حقا على الأرض. ان السماوات وسماوات السماوات لا تسعك فكيف هذا البيت الذي ابتنيته.

(2) لأن الربّ إلهك هو نارٌ آكلة، إله غيور. (التثنية، 24:4).

(3) (التثنية، 12:4) فكلمكم الرب من وسط النار فكنتم سامعين صوت الكلام وأنتم لا تدركون صورة بل صوتا فقط.

(4) (صموئيل الأول، 29:15) فان بهاء اسرائيل لا يكذب ولا يندم لأنه ليس انسانا فيندم.

(5) (ارميا، [illegible]) فان رجعت تلك الأمة عن شرها الذي من أجله تكلمت عليها فاني أندم على الشر الذي فكرت في صنعه بها 10 - فان صنعت الشر في عيني ولم تسمع لصوتي فإني أندم على الخير الذي قلت إني أصنعه إليها.



التي وضعها، عليه أن يسلم بأن كلا منهما صحيحة وبأنه يجب رفعها بوصفها قضية كاذبة. كذلك لا يهم كثيراً أن يكون التناقض بين نص ونص آخر تناقضاً غير مباشر، إذا كانت النتيجة التي استخلصناها منه واضحة، وإذا لم يكن السياق، أو طبيعة النص، يسمح بتفسير مجازي. على أننا نجد في الكتاب نصوصاً كثيرة من هذا النوع، كما رأينا في الفصل الثاني (وقد بينا فيه أن الأنبياء دعوا إلى معتقدات مختلفة ومتعارضة). ولا حاجة بنا هنا إلى تكرارها كلها، فقد قلنا ما يكفي للبرهنة على امتناع النتائج المترتبة على قاعدة الفخار وعلى بطلانها، وإثبات تسرّع هذا الكاتب.

وهكذا برهنّا على بطلان هذه الطريقة الثانية في تفسير الكتاب، كما برهنا من قبل على بطلان طريقة ابن ميمون. وبذلك نكون قد اثبتنا **أن اللاهوت ليس خادماً للعقل**، وأن العقل ليس خادماً للاهوت، بل إن لكل منهما مملكته الخاصة؛ للعقل مملكة الحقيقة والحكمة، كما قلنا من قبل، وللاهوت مملكة التقوى والخضوع. وقد بيّنّا أن قدرة العقل لا تذهب إلى حد يستطيع معه أن يقرر إذا كان الناس يستطيعون الحصول على السعادة بالطاعة وحدها دون معرفة الأشياء. وفي مقابل ذلك لا يدّعي اللاهوت إلا هذا، ولا يوحي إلا بالطاعة، ولا يريد أن يستطيع أن يفعل شيئاً مضاداً للعقل. فهو يحدد عقائد الايمان (كما بينا في الفصل السابق) على قدر ما تتطلبه الطاعة ويترك للعقل، الذي هو نور الفكر، والذي بدونه لا يرى إلا أحلاماً وخيالات، مهمة تحديد المعنى الدقيق الذي ينبغي أن تفهم به هذه العقائد بغية الوصول إلى حقيقتها. وأنا أعني باللاهوت هنا، على وجه التحديد، الوحي من حيث إنه يشير إلى الغاية التي قلنا إن الكتاب يرمي إليها (أي بواعث الخضوع وطرقه، أي عقائد الإيمان الصحيح والتقوى الصادقة) أي ما يمكن تسميته حقيقة بكلام الله، الذي لا ينحصر في عدد معين من الكتب (انظر في هذا الموضوع الفصل الثاني عشر). وبهذا المعنى الدقيق يتفق اللاهوت، إذا تأملنا وصاياه وتعاليمه في الحياة، اتفاقاً تاماً مع العقل، كما أن غايته وهدفه لا يتعارضان مع العقل، وبالتالي فهو شامل يخاطب جميع الناس. أما بالنسبة إلى الكتاب على وجه العموم فقد بينا من قبل في الفصل السابع أن تحديد معناه يجب أن يقوم على النقد التاريخي وحده لا على تاريخ الطبيعة الشامل، الذي هو المعطى الأساسي للفلسفة وحدها. وعندئذ، إذا افترضنا أننا بعد أن بحثنا عن المعنى الصحيح



للكتاب، وجدنا فيه ما يناقض العقل، فلا ينبغي التوقف عنده لأننا نعلم عن يقين أن كل ما يمكن وجوده بهذا الوصف، في الكتاب، شأنه شأن الأفكار التي يمكن أن يجهلها الناس، دون أن ينال ذلك من الإحسان - لا صلة له باللاهوت أو بكلام الله، وبالتالي يستطيع كل فرد في مثل هذه الأمور أن يفكر كما يشاء دون أي خوف. نستنتج اذن، على نحو قاطع، أنه لا ينبغي أن يخضع الكتاب للعقل ولا العقل للكتاب.

ومع ذلك، فلما كنا لا نستطيع أن نبرهن عقلاً على صحة أو بطلان المبدأ الأساسي للاهوت[1]، أعني أن خلاص البشر إنما يكون بالطاعة وحدها، فقد يعترض معترض قائلاً: لم نعتقد ذلك؟ إن كنا نؤمن بهذه العقيدة إيماناً أعمى فنحن بدورنا نتصرف كالبلهاء المفتقرين إلى الحكمة. أما إذا بينا أنه يمكن البرهنة على هذا الأساس عقلاً، ففي هذه الحالة يصبح اللاهوت جزءاً من الفلسفة ولن يمكن فصله عنها. وردّي على ذلك هو أني أوافق تماماً على أنه يستحيل كشف العقيدة الأساسية للاهوت بالنور الطبيعي، أو على الأقل لم يبرهن أحد على ذلك مطلقاً، وبالتالي كان الوحي ضرورياً إلى أقصى درجة. ومع ذلك فإننا نستطيع أن نبرر قبولنا لهذه العقيدة الموحى بها بحيث يكون لدينا بشأنها يقين أخلاقي على الأقل. وأقول: إنه يقين أخلاقي لأننا لا نستطيع أن ندّعي بشأنها يقيناً أعظم مما وصل إليه الأنبياء أنفسهم عندما تلقوا الوحي الأول بهذه العقيدة. وقد كان يقين الأنبياء أخلاقياً خالصاً كما بينا في الفصل الثاني من هذه الرسالة. واذن فمن الخطأ البين أن يريد المرء اقامة سلطة الكتاب على براهين رياضية؛ ذلك لأن سلطة الكتاب تتوقف على سلطة الأنبياء، فلا يمكن اذن البرهنة عليها بحجج أقوى من تلك التي اعتاد الأنبياء استعمالها لإقناع الناس بسلطتهم. بل إن يقيننا نفسه بهذا الموضوع لا يمكن أن يرتكز على أي أساس سوى هذا الذي أقام عليه الأنبياء أنفسهم يقينهم وسلطتهم الخاصة. وقد بينا من قبل أن يقين الأنبياء قائم على دعائم

(1) يقوم الايمان الشامل أو اللاهوت على مبدأ واحد وهو أن الطاعة كافية للخلاص ويعترف سبينوزا بصدق هذا المبدأ، ولكن العقل لا يستطيع البرهنة عليه لأنه لو صدق ذلك لتحول اللاهوت الى فلسفة وسبينوزا يميز بينهما. فمبدأ اللاهوت صحيح لا من حيث أنه يحتوي على حقيقية رياضية أو فلسفية بل لأنه قائم على التاريخ (بعد النقد) وعلى التجربة (الخلقية) ويعني ذلك أن يكون اللاهوت معارضاً للعقل أو غير معقول لأن من بشر به كان متمثلا للفضيلة ولم يرد ان يخدعنا او لانه يكون مفيدا للمدينة أو لأنه يدعو لما تدعو اليه الفلسفة.



ثلاث: (1) خيال خصب واضح، (2) آية، (3) وأخيراً وبوجه خاص نفس تنزع إلى العدل والخير، ولم يقيموا يقينهم على دعائم أخرى. وبالتالي كانت هذه هي الدعائم الوحيدة التي أمكنهم بها البرهنة على سلطتهم للناس بالحديث المباشر في أثناء حياتهم، ولنا بكتاباتهم بعد مماتهم. على أن الدعامة الأولى (التخيل الخصب لبعض الأمور) لا يسري تأثيرها إلا على الأنبياء وحدهم، وبالتالي لا بد أن يكون يقين الآخرين في موضوع الوحي مرتكزاً بأسره على الدعامتين الأخريين فقط: الآية والعقيدة، وهذا ما دعا إليه موسى صراحة. ففي سفر التثنية (الاصحاح 8)[1] يأمر الشعب بطاعة كل نبي قدم آية صحيحة باسم الله، أما إذا تنبأ النبي بشيء خطأ حتى لو فعل ذلك باسم الله، فيجب الحكم عليه بالموت، شأنه شأن من أراد إبعاد الناس عن سبيل الدين الصحيح، حتى لو كان قد دعم سلطته بالآيات وبخوارق الأفعال (انظر، التثنية، الاصحاح 13)[2]. والنتيجة التي تترتب على ذلك هي أن النبي الصادق يتميز عن النبي الكاذب بالعقيدة وبالمعجزة، ومن يجتمع فيه هذان الشرطان يعترف به موسى نبياً صادقاً ويأمر الناس بأن يطيعوه دون أن يخشوا منه خداعاً. أما الأنبياء الكذبة فهم اللذين يتنبؤون خطأ ولو باسم الله أو يدعون لآلهة باطلة، ولو قاموا بمعجزات حقيقية. وعلى ذلك فعلينا بدورنا أن نؤمن بالكتاب لهذا السبب نفسه فحسب، وأعني به أن عقيدته مؤيدة بالأيات. وبما أننا نرى أن الأنبياء قد أوصوا حقيقة بالإحسان والعدل وفضلوهما على كل شيء آخر، يحق لنا أن نؤمن بأنهم لم يريدوا خداعنا عمداً، بل كانوا يتحدثون بإخلاص عندما دعوا إلى أن السعادة الروحية للبشر إنما تكون في الطاعة والإيمان. ولما كانوا قد أيّدوا دعوتهم هذه بالآيات أيضاً، فإن هذا كفيل باقناعنا بأنهم كانوا جادين في حديثهم، وأنهم

---

(1) (التثنية، 8:1، 11) 1 – احفظوا جميع الوصايا التي آمركم بها اليوم واعملوا بها لكي تحيوا. 11 – احذر أن تنسى الرب الهك والا تحفظ وصاياه وأحكامه ورسومه التي أنا آمرك بها اليوم.

(2) (التثنية، 13: 1-5) 1 – اذا قام فيها بينكم متنبئ أو رآئي حلم فأعطاكم آية أو معجزة 2 – ولو تمت الآية أو المعجزة التي كلمك عنها وقال لك تعال بنا إلى آلهة غريبة لم تعرفها فنعبدها 3 – فلا تسمع كلام هذا المتنبئ أو رائي الحلم فان الرب الهكم ممتحنكم ليعلم هل أنتم تحبون الرب الهكم من كل قلوبكم ونفوسكم 4 – الرب الهكم تتبعون وتتقون ووصاياه تحفظون ولصوته تسمعون وإياه تعبدون وبه تتشبثون 5 –وذلك المتنبئ أو رائي الحلم يقتل لأنه تكلم ليزيغكم عن الرب الهكم الذي أخرجكم من أرض مصر وفداكم من دار العبودية ويغويكم عن الطريق التي أمركم الرب الهكم بأن تسيروا فيها فاقلعوا الشر من بينكم.



لم يكونوا يهذون عندما كانوا يتنبؤون، ويزداد اقتناعنا قوة عندما نرى أن كل تعاليمهم الخلقية متفقة مع العقل. إذ إن الاتفاق التام بين كلام الله، الذي أعطاه الأنبياء، وكلام الله الذي يوجد في أعماق سرائرنا - أمر له أهميته القصوى. وبذلك تكون المعتقدات التي نستخلصها الآن من الكتاب، مماثلة في يقينها لتلك التي استخلصها اليهود من قبل من الكلام الذي سمعوه من النبي بالفعل. والواقع أننا قد بينا في نهاية الفصل الثاني عشر أن الدروس الأخلاقية، وكذلك معظم الروايات التاريخية في الكتاب قد وصلت الينا دون تحريف. واذن فعلى حين أنه لا يمكن البرهنة على العقيدة الأساسية التي يقوم عليها اللاهوت كله والكتاب ببرهان رياضي، فإن قبولنا لها أمر مشروع إلى أبعد حد. وانه ليكون من خطأ الرأي حقاً ألا تقبل عقيدة تؤيدها شهادات كل هذا العدد من الأنبياء، ويستطيع أولئك الذين لا تبلغ عقولهم مستوى رفيعاً أن يجدوا فيها كل هذا العزاء، وينتج عنها نفع كبير للدولة، فضلاً عن أن التسليم بها تسليماً مطلقاً لا يستتبع أي خطر أو خسارة، أقول: إن من خطر الرأي رفضها لا لشيء إلا لاستحالة البرهنة عليها رياضياً. فهل نحن نحرص دائماً، عندما نود أن ننظم حياتنا بحكمة، على ألا نحكم على شيء بأنه حقيقة ما لم تغب عنه جميع أسباب الشك؟ أليست معظم أفعالنا حافلة بالمخاطر، مفتقرة إلى اليقين؟ اني لأعترف، فضلاً عن ذلك، بأن من يرون تعارض الفلسفة واللاهوت فيما بينهما، ويرون بالتالي ضرورة استبعاد أحدهما من مملكته، وضرورة الغاء أحدهما في سبيل الآخر، يكون تفكيرهم منطقياً مع نفسه عندما يطالبون بإقامة اللاهوت على أسس متينة ويحاولون إقامة البراهين الرياضية عليه. إذ إن من يرضى بإلغاء العقل وباحتقار جميع العلوم والفنون وبإنكار يقين العقل، لا بد أن يكون يائساً مخبولاً. ومع ذلك فإننا لا نستطيع أن نلتمس لهم أي عذر، ما داموا يلتجئون إلى العقل لهدم العقل، ويبحثون عن دافع يقيني لإنكار العقل، وعندما يحاولون بالبراهين الرياضية أن يثبتوا شرعية سلطة اللاهوت وحقيقته، وأن يقضوا على سلطة العقل والنور الطبيعي، أليسوا، بهذه المحاولة ذاتها، يدفعون اللاهوت إلى الاعتراف بسيادة العقل؟ ألا يبدو أنهم يفترضون أن سلطة اللاهوت تستمد كل وضوحها من العقل ومن النور الفطري؟ أما إذا ادّعوا على العكس من ذلك، أنهم لا يعتمدون إلا على الشهادة الباطنية للروح القدس، ولا يلتجئون إلى العقل إلا لإفحام الكافرين، فيجب ألا نثق بأقوالهم



على الاطلاق، لأننا نستطيع أن نبرهن بسهولة على أنها صادرة عن أهوائهم وكبرهم. وقد بيّنا بوضوح تام في الفصل السابق أن الروح القدس لا توحي إلا بأعمال الخير التي سمّاها بولس لهذا السبب في الرسالة إلى أهل غلاطية ثمار الروح القدس (انظر، 22:5)[1]، وأن هذه الروح ليست في ذاتها إلا الرضا الذي يشعر به الانسان في قرارة نفسه عندما يؤدي أعمالاً خيرة. أما حقيقة الأمور النظرية المحضة ويقينها فلا تشهد به أي روح، بل ان العقل وحده، كما بينا من قبل، هو صاحب السلطة في مملكة الحقيقة. فإذا ادعوا بأن روحاً ما غير العقل هي التي تمنحهم يقين الحقيقة، فإنهم يتباهون كذباً، وتكشف أقوالهم عن حكمهم المسبق الباطل الذي تدفعهم اليه أهواؤهم، أو هم يخشون أن يفند الفلاسفة أقوالهم وأن يسخر الناس منهم، فيحتمون بالعالم المقدس ولكن دون جدوى: فأي معبد يمكن أن يكون ملجأ لمن يطعن في جلالة العقل؟. ولكن، حسبنا ما قلناه عنهم؛ إذ يكفي لإثبات رأيي أن أكون قد بينت السبب الذي يتحتم من أجله فصل الفلسفة عن اللاهوت، وأوضحت الماهية الأساسية لكل منهما، وبينت أن من المستحيل وضع أي منهما في خدمة الآخر (اذ إن لكل منهما مملكته الخاصة، التي لا تتعارض مع الأخرى على الاطلاق). وأخيراً كشفت، كلما سنحت لي الظروف، عن المتناقضات التي تنتج عن خلط الناس على هذا النحو العجيب بين هذين المبحثين، وعدم قدرتهم على التمييز والفصل بينهما. وقبل أن استمر في بحثي أود أن أنوه مرة أخرى[2] بأني لا أقلل أبداً من منفعة الكتاب المقدس – أو الوحي – إذ لا يستطيع النور الفطري أن يبين لنا أن الطاعة هي وحدها طريق الخلاص[3]، بل ان

(1) (غلاطية، 22:5) أما ثمر الروح فهو المحبة والفرح والسلام والأناة واللطف والصلاح. يبدو من هذه الفقرة هجوم سبينوزا على مغالاة الصوفية لأنه على يقين من ان لديه الفلسفة الحقة لأن الحقيقي معروف بذاته ولكن الشهادة الباطنية التي يعتمد عليها خصوم العقل قد توقع في الخطأ، وبالتالي فإن الأعمال وحدها هي مقياس صدق الايمان.

(2) انظر الكتاب نفسه (113) (في الكتاب المذكور يجيب المؤلف على الاعتراض الآتي الذي يوجهه الى نفسه: لو كانت الفلسفة حاكمة على الكتاب «أو كما يقول المصلحون لو كان العقل سابقا على النقل» فما فائدة الكتاب؟ والرد هو أن الكتاب مناسبة للنفس لتكوين الأفكار الصحيحة أي أنه مادة مفيدة للتفكير).

(3) أي أن الوحي وحده دون العقل يعلمنا أنه يكفي للخلاص، وبعبارة أخرى للنعيم، أن يتم بتطبيقنا أحكام المشيئة الالهية بوصفها قوانين وأوامر مفروضة، وأنه ليس من الضروري تصورها كحقائق أزلية. وقد برهنت على ذلك في الفصل الرابع.



الوحي وحده هو الذي يخبرنا بأن ذلك يتم بفضل الهي خاص يند عن فهم العقل، ومن ذلك يتضح أن الكتاب يقدم عزاء كبيراً للناس؛ إذ يستطيع الجميع طاعته، على حين تستطيع فئة ضئيلة للغاية من البشر أن تصل إلى حالة الفضيلة عن طريق العقل. وعلى ذلك فلو لم تكن لدينا شهادة الكتاب، لتملكنا الشك في خلاص السواد الأعظم من الناس.



عن جوهر الدين

الخطاب الثاني

شلايرماخر[1]

ترجمة: أسامة الشحماني

---

(1) عنوان الكتاب باللغة الألمانية هو:

Friedrich Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799). Hg. v. Berlin 1999, S. 21 - 73.

عنوان الكتاب بالعربية هو "عن الدين، خطابات لمحتقريه من المثقفين"، الترجمة عن النسخة ا
للكتاب بلغته الأم (الألمانية).




مكتبة
الفكر الجديد

توطئة المترجم

إنَّ المطلع على مسارات نظرية التأويل، لا يحتاج إلى الكثير من التأمل، لكي يعرف ما شهده هذا اللون من الفلسفة من تطور وانقلاب مهم جداً، على يد الفيلسوف واللاهوتي الألماني الكبير شلايرماخر (1768 - 1834)، الذي يدين له الاتجاه التأويلي، بدفعه من دائرة الدراسات اللاهوتية إلى فضاء أرحب، وهو دائرة التأويل الفلسفي، ثم الانتقال به من ماهية النص إلى ماهية الفهم، والحرص على تتبع خيوطه، والكشف عن طبائع بناه وتراكيبه.

في خطابه الثاني من كتابه ذائع الصيت "عن الدين: خطابات لمحتقريه من المثقفين"، يواصل شلايرماخر ما بدأ به في الخطاب الأول من الكتاب، حيث فسَّر القيمة الإشارية للفهم. ولكنه يركِّز في هذا الخطاب على العاطفة الدينية، والطبيعة اللاعقلانية لجوهر الدين. فالعقل يتقاطع، من وجهة نظره، تقاطعاً تاماً مع الدين؛ لأنَّ الأرضية التي يعود إليها الأول يحكمها نظامٌ متناه، فيما يتصل الدين اتصالاً مباشراً بالمطلق اللامتناهي. وتتصاعد حدة الخطاب الرومانسي في هذا الفصل من الكتاب، في التركيز على خضوع فهم جوهر الدين للذاتية التأويلية، بكل ما يعتريها من نشاطات سيكولوجية، ومن هنا يتأثر المنطوق اللغوي بالتركيب الخطابي وما له من مكونات معروفة. وتتجلى أهم سمات تصاعد المظاهر الخطابية في شيوع ضمائر الجمع (أنتم، إنَّكم...الخ)، مما كشف عن التركيز على التفاعل الاجتماعي والقيمة التواصلية بوصفها ظاهرة أسلوبية، يطلق عليها في علم اللسانيات الحديث "المبدأ التداولي".



وتجدر الإشارة هنا إلى أن المظهر الخطابي ألقى بظلاله على لغة شلايرماخر، لدرجة أدّت أحياناً إلى توعّر طرق الوصول إلى الفضاءات الذهنية التي يريدها، إذ اشتملت لغته على إحالات، يبتعد بها أحياناً عن موضوعته الأصل، ولا تربطه بها إلاّ مؤشرات ذات مصادر أو صلات اجتماعية، يتعمد فيها الإسهاب في أحوال المتلقي، في محاولة منه لبناء فكرته على أرضية ملائمة للسامع بقصد اقناعه. وكان لأسلوبه المبني على الإرث الرومانسي حضور واضح على لغته، التي تطفح بالأحاسيس، وتموج بتصورات، تمتح حيثياتها ومرجعياتها من الطبيعة، حتى إنّنا لا نجانب الصواب إذا زعمنا أنَّ لهذا الفيلسوف معجماً فلسفياً بجمالية شعرية.

لقد تصدى شلايرماخر في هذا الخطاب لرسم الخيارات والاشتراطات، التي يمكن لعملية فهم جوهر الدين أن ترتبط بها، متعاملاً مع الأرضيات المختلفة لهذا الجوهر (التاريخية، الاجتماعية، النفسية، الثقافية)، فضلاً عن الغايات المتباينة التي تتم على أساسها قراءة مفهوم الدين.



عن جوهر الدين

من غير المستبعد أنَّكم على علم بتردد سيمونيدس[1] عن اطفاء جذوة سؤالٍ إشكالي ملح، طالما لهج البعض بتكراره على مسامعه، السؤال هو: ما ماهيَّة الآلهة؟ وما أروم أن أبدأ به الآن هو شيء شبيه إلى حدٍ ما بذلك التردد، إذ أضع هذا السؤال الواسع في فضاء أكثر رحابة فأجعله: ما ماهيَّة الدين؟

من الطبيعي أنه ليس في نيّتي الصمت إزاء هذا التساؤل، كما فعل سيمونيدس تاركاً الآخر فريسة للألغاز، تتناوشه مشاعر الحيرة والاضطراب، وإنما أردت التردد كيما أوفِّر عليكم ذلك الانتظار العسير، في محاولة للتركيز على النقطة الجوهرية، التي تشكّل محور البحث عن إجابة لهذا السؤال، وصرف النظر عن أية فكرة أخرى. إنَّ أوّل ما يفترض توفره فيمن يرغب الدخول في عالم المعتقدات الأولى "البدائية"، بكل ما يكتنفه من سرية وغموض؛ لاستحضار وضعيته كمقدمة لاستكناه أسراره، هو أن يكون على استعداد تام للتخلي عن كلِّ ما يدور في فلك الدنيويات، لكي يكون مؤهلاً للخوض في لجَّة ذلك الصمت المقدَّس، وألاّ يدع لنفسه فرصة الانخراط واللهو بكل ما يمكن أن يقع خارج هاجس التفيؤ بأفنان الدين، لكي يبقي على حواسه مشدودة لتلك النقطة المركزية وذلك المكان المحوري، الذي يُحتملُ لعوالم الظاهرة الدينية أن تتجلى في محيطه.

ما حجم ما يحق لي أن أطالبكم به من طاعة وتسليم، فيما لو قمتُ باستحضار

(1) Simonides شاعر يوناني (468 ـ 556 ق.م) تعود شهرته إلى حكمته الحياتية أكثر من طلاوة شعره، فهو يحس بالضعف البشري، ويرى أن على الشعر أن يكون (رسماً ناطقاً)، فجاءت قصائده لتخاطب جميع الحواس عبر مصفاة العقل الناضج. للاستزادة: ينظر الموسوعة العربية. المترجم.



تلك الروح المؤمنة المتمنِّعة الممعنة بالتواري؟ ولأنَّها لا تتمثل أمام نواظركم بمظهرٍ مألوفٍ بالنسبة لكم، فهي بحاجة لتوجيه جلَّ اهتمامكم وتركيزكم، لكي تتعرفوا عليها وتقتربوا من إدراك ما تختص به من صفات، وما يميِّزها من ملامح. لا ريب أنني لا يمكن أن آمل أو أطمح الآن لجعل قلوبكم تتهاوى محبة بالدين، الذي أريد استثارة وعيكم به، ربما أن أجعلكم، على أقل تقدير، تتفقون معي على رؤية تشكيل جوهره السماوي. إلا إذا وقفتم أمام صرح الدين، بوصفه دائرة مقدسة، وبحواس يقظة متَّقدة، قادرة على استلهام صورته بوضوح وسلاسة، وبحدس يتلهف لفهم تلك الملامح من ذاتها، ولا يكون خاضعاً أو مستدرجاً لذاكرة يشوبها الانحياز والاستئثار لمواقف قبلية عفي عليها الزمن. ما أتوق إليه، هو أن أقدم لكم الدين بشكل تقريبي قابل للإدراك، لكي تتمكنوا من قبوله والتلاحم معه كتجربة حياتية لها مضانّها وحركتها وأسلوبها، ولا تترددوا عن الهتاف بأنكم قد أيقنتم أبعاده ولمستموها في حياتكم هنا وهناك. ولكنني في هذه الحال أكون خدعتكم، لأن هذا الجلاء الذي قد يتبدى أمام من يتوسَّل منابع الدين، لا حضور له بين الناس، فلم تشهد الخواص الجوهرية للدين مظهراً من مظاهر المكاشفة والبزوغ الكامل لفيوضه الروحية. وقد يبدو من الاستحالة بمكان تمييز الأطر التاريخية المتحكمة بتحديد خصوصيات وأخلاق الشعوب والمجتمعات، المختلفة في درجات تحضرها، وفي أعمالها وطبائع احترامها لنواميسها، فضلاً عن انشدادها الواضح والأكيد لزخم كبير من المرجعيات، ولاسيما بعد ازدياد وسائل التماسك، إذ أصبح نمط العلاقات بين هذه الشعوب متنوعاً ومتعدداً، لكثرة ما تمخض عنه من ارتباطات من كل نوع. وكنتيجة طبيعية لهذه الاستحالة المزعومة بات من الوارد أن تتسع مساحة المخيلة - ربما بأكثر مما ينبغي لها - للاقتراب من جوهر النظم الأخلاقية واستنطاق خبايا تلك الشعوب والجماعات، والتي لا تظهر غالباً إلاّ بمسارات وعي مجزَّأ ومختلط بما ليس من جنسه، وكذا هو الحال بالنسبة للمسائل الروحية، ولعل الأهم والأرفع مقاماً من بينها هو قضية الدين.

لا يخفى عليكم، الشكل المتناسق والمتوائم بين متون النظم الروحية، وما تتوسمه من فعل يراهن على تأسيس وجدان الإنسان على قاعدة من المحبة، لدرجة أن لا شيء من هذه النظم يتحرك بذاته، بالرغم من أننا نجتهد لكي نفكر بها مفردة، لأنها وفي كل



حركة تتوافق بمجملها وتنحرف عن مساراتها، الملازمة للمحبة والنقاء ومساندة الغير. هذا الأساس المتعالي لحركية مفهوم النظم الروحية عقَّد مهمة تتبع الخط الفكري الملائم لفهمها، فلا يجد المرء في العالم المتحضر عملية قادرة على توثيق اصطلاح الروح، ولو كانت في شكل الحواس أو العقل أو الأخلاق أو الدين. لذلك لا تكونوا مستعجلين غضوبين، ولا تعدّوا خطابي احتقاراً للحاضر، إذا عدت بكم ولأجل التوضيح إلى أزمنة مبكرة، حين كان انفصال المفاهيم فيما بينها سمة جوهرية لها موقع الصدارة ولذا بدت الحدود أقرب واقعاً. إن ما أريده أولاً، ولا أكلُّ من تكراره على اختلاف الطرائق، هو أن أحذركم من خلط الدين، الذي هو عماد الأحاسيس وسنامها، بما يشابهه أحياناً، وبعبارة أدق بما تجدونه وفي كل مكان مختلطاً به.

إنَّ استنادكم لأرضية ميتافزيقية وأخلاقية، سيكشف لكم أن الرؤيتين، أعني الميتافيزيقية والأخلاقية يتصلان بالدين في وحدة الموضوع، وهو تحديداً الكون وعلاقة الإنسان به، ولكن هذا التعادل الموضوعي كان ولم يزل سبباً في ضلالات واضطرابات وأخطاء متباينة. وكنتيجة للتناظر في تأمل المعطى الموضوعي، وما يكتنفه من اضطراب في آلية بسطه، تسرَّب للدين الكثير من الميتافيزيقا والأخلاق، وثمة ما هو من جوهر الدين اختفى وتلاشى في مطاوي الميتافيزيقا والأخلاق، بشكل ما كان ينبغي له أن يقع.

هل ثمَّة ما يشدُّكم للإيمان بأن الدين حقُّه أن ينصهر بإحدى الرؤيتين؟ أنا أعرف أنَّ فطرتكم ستشهد لكم بغير ذلك، ولعله مما ينسجم مع آرائكم، لأنكم لا تعترفون بدينامية الدين وبكونه يتبرعم ويتحرك على أرض خصيبة وبخطى أكيدة، تشبه خطى الميتافيزيقا، ولا يمكن أن تعترضوا أو تعرضوا عمَّن لا ينتظر مبرراً لجعل تاريخ الدين ممتلئاً بعدد لا حصر له من العوالم السيئة وغير الأخلاقية. ولكن مهلاً! إذا كان ثمَّة ما ينبغي للدين أن يتميَّز به عن الرؤيتين السابقتين فمن اللازم له أن يختلف بشكل أو بآخر ـ وعلى الرغم من وحدة الموضوع، التي أقررناها آنفاً ـ في: إن جوهر ما ينهض به الدين هو معالجة سؤال الوجود وعلاقة الإنسان بروح الكون، الذي يأخذه لمسارات فهم الألوهية بأسلوب آخر، وإنَّه في اشتغالاته على هذه الموضوعة يشيد ويعكس علاقة تمجِّد فطرة الإنسان، وهي علاقة مختلفة عن صلة الميتافيزيقا بالإنسان. ثمَّ إنّ



للدين، وبلا أدنى شك، من ناحية أخرى أصوله ومنهجيته وأهدافه الخاصة. عن هذه الطريق وليس عن سواها يمكن الحصول على طبيعة ووجود منفرد ومستقل للدين، يتجاوز ضروب المعرفة التي تهتم به لصالح سواه، مما يكون قد تماثل معه في وحدة الموضوع.

اسمحوا لي أن أسألكم عما تخبركم به ميتافيزيقيتكم، أو فلسفتكم العقلية حيال الغيب، فيما إذا رفضتم التعاطي مع مصطلح الميتافيزيقا لأنه قديم أو تاريخي بالنسبة لكم؟ تقسّم الميتافيزيقا الكون وترتّبه بشكل أو بآخر، تبحث في مبادئ وأسباب الوجود، تحاول تفسيره لاستنتاج ضرورة مثول الحقيقة، وما يتمخض عنها كواقع الحياة وقوانينها. وتلك منعرجات لا ينبغي للدين أن يخوض غمارها، ولا يجب عليه أن يظهر ميلاً لتحديد وضع الكائنات بمواجهة الطبيعة، لئلا يتخبط في تعقيد شروحات؛ لأسباب وعلل تبدو لانهائية، فيما تثيره من جدل وخلافات، في التماس الأسباب النهائية، والتعبير عن الحقائق الأبدية. وما الذي تفعله الأخلاق بالنسبة لكم؟ إنها صياغات حاذقة تطورت وتأصّلت من خلال طبيعة الإنسان وعلاقته بالكون، وهي أيضاً بنية من الالتزامات والواجبات، ومن بين خلاصاتها الأساسية أنَّها تأمر وتنهى، وتحظر الفعل أو التعامل مع السلطة المطلقة. وهذا المجال هو أيضاً مما لا يجرؤ الدين على أن يدلف إليه، إذ لا ينبغي له تسخير شبكة فهم روح العالم؛ لابتكار ونسج جملة من الواجبات والالتزامات، كما لا يجوز له أن يتحول إلى لائحة تحتوي على مدونة للسلوك القانوني وعلاقة الإنسان بوجوه السلطة. "يبدو لي، حتى الآن، أن ما يطلق عليه اسم الدين، هو ليس أكثر من شظايا لعلاقات تفاعلية تخضع لهذه المجالات المختلفة". وهذا بالطبع هو المصطلح الشائع، وإذا كنت قد وجَّهتكم من قبل لسبل الشك بهذا الاصطلاح، فأنا أرى الآن إنَّ الوقت مناسب لتدميره تماماً.

المنظرون للدين، الساعون لإدراك طبيعة الكون وفهم المطلق في منظومته الوجودية، هم ميتافيزيقيون إلى حدٍ ما، ولهم ما يكفي من المثل، لمعرفة أنَّ الأخلاق ليست شيئاً محتقراً، ولكنَّهم متدينون، تحتل مشيئة الله المركز الرئيسي في ممارساتهم، وهم بشكل أو بآخر أخلاقيون، يشوب تعاملهم قليل من أسلوب الميتافيزيقيا. وأنتم ما أن تستهويكم موضوعة الخير حتى تحملكم إلى الميتافيزيقيا؛ بوصفها قانوناً



لطبيعة المطلق المتحرر وغير المحدد أو المقيَّد بالحاجة لما سواه، ثمَّ إنَّكم تقتطعون فكرة وجود وجوهر ذلك المطلق من البعد الميتافيزيقي لتغرسوها في آفاق الروح الأخلاقية، متوسلين بالأخلاق أن تضمن لهذا الكل اللامتناهي ألاّ يبقى مجهولاً، وأن تتمثّل في قانونه الميتافيزيقي صور السلطة التشريعية والأخلاقية. ولكني لا أشاطركم هذه الحيرة، وأقول لكم: اخلطوا مثلما تريدون، ومازجوا على النحو الذي تشاؤون، إلا أنّكم في النهاية لن تتمكنوا من الجمع بين موضوعتين، لا يمكن لهما أن يسيرا جنباً إلى جنب. إنَّكم تمارسون لعبة فارغة مع مسائل لا تنتمي أحداها للأخرى، ولا يكتسب بعضها شيئاً من بعض، وإنَّ ما استبقيتم على وجوده دوماً هو الميتافيزيقيا والأخلاق، ولم تنبروا لبناء فهم لأي شيء سواهما. هذا الخليط من الآراء حول الكينونة الكبرى أو الكون، وما يقدمه لحياة الإنسان من مرجعيات ضرورية، هو ما أطلقتم عليه اسم الدين! أمّا فاعلية النزوع للفطرة والغريزة، بالإضافة إلى تبني فكرة الحساب والعقاب، وما لهما من تفسيرات متباينة تدخل في الهدف النهائي أو الحقيقي من وجودها؛ فهو ما أطلقتم عليه اسم التديُّن! ولكن كيف تسنى لكم الوصول لهذا التصنيف، وهذه المختارات Chrestomathie[1] الموجَّهة للمبتدئين؛ لغاية الحفاظ على ما يستندون إليه من أعمال، فضلاً عما لهم من قدرات تميزهم كأفراد؟

تحدوني رغبة في أن أثير فزعكم قليلاً من خلال طرح بعض الأسئلة السقراطية، والتعاطي مع ذخائر التراث من منظور يجعلكم تعترفون بتقصيركم عن أن تحيطوا علماً بالمشتركات المبدئية، التي يجب أن تترتب على أساسها مواضع التماثل بين الموضوعات ذات الطبيعة المتداخلة في الفهم، وكيف تتباين أسس هذه الموضوعات في الوقت ذاته؛ لتكشف عن خصوصية كل موضوعة عن سواها. على أنكم لا تحبذون إقدامي على استعمال هذا الوعي ونظائره هنا، كيما تتسنى لكم مواصلة نهج المرح والمزاح في التعامل مع الحياة والعالم، في موضوعة هي قطعاً من أخطر وأكبر الموضوعات. ولكن أين تكمن وحدة الفهم في هذا كله؟ وكيف لا يتجلى لكم مبدأ

---

(1) كرستوماسي: مصطلح يوناني قديم يعني المفيد والمؤسس للمعرفة، وغالباً ما يطلق على الكتب الموسوعية الجامعة التي تضم بين طيّاتها مجموعة من النصوص المختارة لمقاطع أدبية وتاريخية وقصصية وغيرها، مما يخدم غرض تعلم لغة أجنبية أو الوقوف على تعريف ظاهرة فكرية أو فلسفية. المترجم.



التقاطع بين هذه المواد المتباينة؟ هل لموضوعة الدين قوة جذب غريبة؟ عليكم أن تعترفوا بالدين بوصفه النقطة الأعلى في هرم الفلسفة، وما الميتافيزيقا والأخلاق إلا موضوعات جانبية تابعة له، دائرة في فلكه، لأن الشعور بالمعنى الجوهري للدين لابد أن يشتمل ضمناً على ظلال هذين المفهومين المتقابلين، ومن هنا فإنّهما "الميتافيزيقا والأخلاق"، واقعان بالضرورة في محيطه وتوابعه. أما إذا كان جوهر الدين ومبدؤه المتبنى من وجهة نظركم يرتبط بالميتافيزيقيا بشكل ملزم لمدارات وجوده، ولديكم الأسباب الأخلاقية العليا التي تكفي للاقتناع بفهم الوجود الإنساني من دون اشتراط الدين، فإنكم بهذا الاعتراف تنسفون الفلسفة العملية، وتبرهنون على أنها والدين معها، ليستا إلا فصلا صغيرا من النظرية الميتافيزيقية. وإذا رغبتم بادعاء عكس ذلك؛ فهذا يعني أنكم تقرون بأن الميتافيزيقا والدين قد ابتلعتهما الأخلاق، وهي بالطبع المبنى الأكثر أمناً بالنسبة لكم، وهكذا سلّمتم بالاعتقاد بها منذ زمن بعيد، على أنّكم وما إن عدتم لاختبار سرائركم، فسرعان ما تجدون أنها كافية لأن تكون ملاذاً عميقاً، يكفي لاحتضان سر محبة عالمين متلازمين. أو ربما أردتم القول بأن الميتافيزيقيا في الدين ليست لها علاقة بالأخلاق، أو أن الأخيرة لا رابط لها بالظاهرة الدينية، هلاّ أدركتم توازناً رائعاً يمكنه أن يدخل هنا ليكون حلقة بين النظرية وتطبيقاتها العملية، إن إدراك هذا التوازن وتمثله في الحاضر، يعني الدين. ولكن هذا التحليل هو بطبيعة الحال غير واقع لا في الفلسفة العملية، لأنّها غير معنية به موضوعياً، ولا في الفلسفة النظرية، بوصفها تسعى وبحماس واضح لتحقيق تتبع النشاط الديني لمسخه وتدميره، أنّى أتيح لها ذلك، وهذا ما تبدو عليه مهمتكم أيضاً.

ولكني أعتقد، أنكم سائرون في بحث دؤوب، تدفعكم الحاجة إلى الادراك، وتمور بكم روح لائبة، بحثاً عن فلسفة عليا يمكنها أن تجمع في مبانيها هذين الاتجاهين وتوحّد بينهما، ولشدَّ ما كنتم على وشك العثور عليها، وهذا من شأنه أن يكون الأقرب إلى الدين. وهل في الدين حقاً ما يوجب فرار الفلسفة منه، كما يحلو للمعارضين أن يزعموا؟ ولكن عليكم احترام ما تتحدثون عنه، فإنكم إما أن تحصلوا على الوعي بالدين، بوصفه يرتقي على الفلسفة، كما هو الحال في الوقت الراهن، أو يجب أن تكونوا صادقين، لتحددوا كلَّ اتجاه من هذين الاتجاهين، أي الأخلاق والميتافيزيقا



بما يخصهما بالفعل، وأن تعترفوا بما للدين من فضاء يسعى للولوج إليه. لا مناص من الإقرار بأنكم لا تعرفون شيئاً عن الدين. وأنا لا أريد الوقوف بوجه ما تنافحون عنه وتتعصبون إليه في الانجذاب للفلسفة، لأني وببساطة شديدة لا أحب أن أشغل مكاناً لا أستطيع التمكن منه واستلهام معطياته على أحسن حال، على أنكم في النهاية لابد أن تفهموا ماهية الدين. فقط دعونا نتعامل مع بعضنا البعض هنا بصدق ورويّة. أنتم لا تحبون الدين وتأنفون مسّه كتجربة ولو من بعيد، وهذا مما لا نختلف في النظر إليه، ولاسيما فيما تبدَّى في الآونة الأخيرة؛ ولقد ترجمتم عدم محبتكم له بأسلوب قادكم لأن تتغنوا بخوضكم حرباً صادقة ضده، وهي نزعة لا يمكن وصفها بالفارغة من جهد استثنائي. ولكنّي لا أظن أنّكم تريدون محاربة ظل متجذرٍ في الوجدان، يشكّل وجوده ومنهجه موضع كفاح بالنسبة لنا؛ ألم تلتفتوا لأهمية طاقة الدين وخصوصيته في صهر الأضداد بمعنى كلّي ممتد؟ ثمَّ قدرته على التشكل والتموضع في قلب الإنسان، كهاجس يمكن تصورهُ، هاجس يترك لمتأمله فرصة أن يثبت له أرضية واصطلاحاً يطاوع من يروم الحديث عنه أو التجادل فيه. إنني أجد ظلماً وتجنياً واضح المعالم في إصراركم على أن تخيطوا من مثل هذه الأشياء المتباينة، أعني الأخلاق والميتافيزيقا، رقعة لا يمكن التعاطي معها أو الدفاع عنها، ثمَّ تطلقون عليها اسم الدين. أولم تعلموا أنَّكم بهذا إنما تقدمون على خلق تصورات واهمة لا لزوم لوجودها أو الانشغال بها على الإطلاق؟ ستكونون كاذبين إذا ما ادعيتم عدم الانتباه لهذه الإشكالية. ستطلبون منّي طيَّ جميع مصادر الدين - لأني تخلصت من مجمل النظم والتفاسير والتعليقات والاعتذارات - ابتداء من طلاوة تلك القصائد الجميلة التي جادت بها قرائح اليونانيين، وصولاً للكتاب المقدس عند المسيحيين، أوَتروني عاجزاً عن تبيّن صورة الإله وإرادته في شتى نواحي الطبيعة، وتلمّس مظاهر الثناء المقدسة والمباركة، تلك التي تمجِّد الخالق، أنَّى تبصرت وفرزت ما يعتوره التشابك في الآفاق؟ ولكن هذا هو بالضبط ما قلته لكم، وهو أن الدين لا يظهر أبداً بصورته الكاملة النقية، إذا ما لحقت بقسط وافر منه أجزاء غريبة لا تنتمي إليه، وأنه من المفترض أن تكون مهمتنا هنا هي ترسيخ معنى الدين وتخليصه مما التصق به. ولكن العالم المادي لا يقدم لكم المادة الأولية اللازمة، كمنتج طبيعي خام، وإنّما كهدف لانهائي يجعل من فن تحليل الطبيعة قابلاً



للتحقق - ولطالما توجب عليكم التأمل العميق، كما هو الحال في القضايا الفكرية المقدمة هنا، والتعامل مع أمور صعبة للغاية لا يتمخض عنها إلا أشياء بسيطة، ربما كانت مركوزة بالذات سلفاً - وإن الأصل في المسائل الروحية بالنسبة لكم لا يخرج عن كونه مما تخلَّق وتجذّر إنشاؤه من قبلكم، وإنَّه أصل لا يعدو حدود السياق الزمني الذي انبثق عنه. أدعوكم لأن تقتربوا من ذواتكم، أن تنصروها وتباشروا تفهمّها على نحو أفضل، صدقوني إنكم ستمرون بتجربة لا يمكن لكم نسيانها. يبدو أنَّ تداخل الميتافيزيقيا والأخلاق بالمصادر والأصول الدينية ليس مجرد قدر لا مفر منه، وإنّما هو نظام مصطنع يبطنُ مقاصدَ ونوايا ذات مرام، تخضع إلى المزيد من الالتباس. إنَّكم على علم بقراءة ما بين السطور! كل الكتب المقدسة هي بشكل أو بآخر لا تختلف عن سواها من سائر النصوص الأقل شأواً منها، التي نتداولها في بلادنا هذه، والتي تخفي وراء عنواناتها البسيطة معالجات لأمور غاية في الأهمية. أنتم تصرّحون علناً بالميتافيزيقيا والأخلاق فقط، وتحبون في نهاية كلٍّ مطاف العودة إلى ما أعلنتم عنه سلفاً، ولكنه من الراجح جداً أن تقبلوا على كسر هذه الصَدفة. وعندها سيبدو الأمر لكم كما لو أنَّه رحلة بحث عن الماس، وكيف تغلفه غالباً كتلة حجرية لا تثير الفضول، ولكن الماس بالتأكيد لن يلبث محاطاً بما يثقل على كاهله، ويسد عليه منافذ الإفصاح عن وجوده إلى الأبد، ولعل وجوده داخل هذا المكمن لم يكن أصلاً إلا للإشارة لرغبته في أن يُبحث ويُكتشف.

إنَّ التعامل مع نقص المسلمات والخلفيات، والارتداد عن المعتقد بوصفه كفراً وإلحاداً، أمرٌ عميق ومتأصلٌ جداً في شخصية الدين، والذي يقول بخلاف ذلك، يمكن أن يكون له غرض آخر، وهو مما لا نطلق عليه خدعة المتدين أو احتياله وحسب، وإنما هو وسيلة مقبولة للتظاهر بالقلق وإبداء الحماسة لفهم المعنى المتواري وراء هذا الارتداد. مجمل ما يقدمه الدين من رسائل وتبليغات لا تخرج عن دائرة فن الخطاب، الذي يتوق لكسب اهتمام المتلقي وجره إلى المنطقة المراد له أن يكون فيها؛ باعتبارها أحسن ما يمكن للمجتمع أن يظهر عليه من صور. ولكن الأداة الخطابية البليغة لم تحقق الغرض المبتغى منها كلغة وحسب، وإنَّما تجاوزته إلى الدرجة التي غطت فيه على مضمون هذا الخطاب ولبه الحقيقي، ومن هنا بات الأمر ملتبساً حتى عليكم.



ولذلك، فقد حان الوقت الآن للتعامل مع مسألة تحديد الفعل القرائي من طرف وجهة نظر تتجاوز حدود الخطاب وتحرص على البدء بالتناقض، الذي يضع الدين في موقف الضد من الأخلاق والميتافيزيقا. هذا كل ما أردت قوله الآن في سياق ما أزعجني في استعمالكم للمصطلح بشكل عائم، لا يفرّق بين اللب والقشور، العرضي والثابت؛ وهو أمر مرفوض تماماً، وآمل ألا يقاطعني بعد الآن أحد.

إنّكم ترفضون كلَّ تفسير وتنبذون أية محاولة يمكن أن تؤول بالمتلقي إلى زعزعة ما تظنون أنَّها بنى أفقية وعمودية لقناعات تتربعون على عرشها وتدافعون عنها بإصرار. وإنَّكم لا تنشدون الكون بطبيعته، ولا تشرحون كيفيّاته ومحدداته، كما هو الحال في الميتافيزيقا. ثمَّ إنَّكم لا تنتشون لقوة الحرية؛ لإعلاء شأنها وأعرافها، ولممارسات الحكم الإلهي للخلق، ولستم على استعداد للمضي على هذه الطريق كما هو الحال في الأخلاق. إنَّ الجوهر الذي يقوم عليه فهمكم لهوية الدين ومركزيته يجب ألا ينتمي لا للفكر ولا للمعالجة الفلسفية، وإنما يقترب من قيم الحدس والشعور. الحدس بوصفه علاقة فطرية ترتبط بالكون، وما له من مظاهر لا يمكن عقلنتها، والمعالجات الفلسفية تلتصق بنوع من المعرفة، يتلصص ويصغي لوعي العقل البشري بما يحيط به، حتى في طفولته المبكرة. ولذلك فإنّ فهمكم معاكس للإثنين في مجمل ما يقوم عليه من أسس، وفي كلِّ آثاره، التي ما فتئت تظهر الإنسان مركزاً لجل ما يحكم الكون من صلات وعلاقات، وشرطاً وحيداً لكلِّ ما كان وسيكون. إن الأساس الذي تريدون هو رؤية الإنسان كنهاية للاّمتناهي، وبصمة للمطلق بصورته المدركة.

بيت القصيد هو أنَّ الميتافيزيقيا تستند إلى الطبيعة المتناهية للإنسان، وتريد، من أبسط صورها كاصطلاح له قابلياته وطاقته الدلالية، أن تعيّن إطاراً للوعي ينتقل من الحدس إلى العقل، لتمييز ما يعنيه الكون بالنسبة للإنسان، وضرورة ما يجب أن يلمحه فيه. أما الدين فهو الآخر يعيش حياته في الطبيعة، ولكن في الطبيعة اللانهائية للوجود، بالمفهوم المطلق للوجود، وما يشتمل عليه من مظاهر وصور وتعبيرات، ولذا فالدين يقود كلَّ فكر، ويدخل في تكوين الخميرة الأبدية للأشياء والأشكال الفردية، وحراك وتفاعل الكائنات. الأخلاق متعلقة بالوعي بمغزى الحرية، والذي تحاول الامتداد به إلى ما لا نهاية، لجعل كلّ شيء منقاداً لها؛ وهنا يتنفس الدين، حيث تصبح الحرية،



مرة أخرى، هي الطبيعة فعلاً، هي اللعبة المرسخة للشعور بوجود الذات، وما وراء اللعبة، وما لها من خصوصيات وقدرات تطبع فهم الإنسان وتضعه في البؤرة المركزية التي تؤهله للوصول إلى الأصول والمبادئ، حيث لابد أن يكون فيها ليبدو على ما هو عليه، أرَغب في ذلك أم لم يرغب. إنَّ ما يزعمه ويؤكده الدين هو إنَّ طابعه ومنطقه الخاص به، دون سواه في صياغة الظاهرة الإنسانية، لا يتأتى له إلاّ من إفصاحه عن نية خروجه الكامل أو تخلصه التام من التكهنات، ثمَّ الممارسات العقلية الصرفة على حدٍ سواء. وفي الوقت الذي يضع الدين نفسه في موضع تجاور وتماس مباشر مع هذين الاتجاهين، وأعني الأخلاقي والميتافيزيقي، يكون قد ملأ المساحة الأوسع داخل الوعي الاجتماعي، وأشبع حاجة مهمة تدخل في صلب الطبيعة البشرية.

يكشف الدين عن ضرورة حضوره كطرف ثالث، لا غنى عن وجوده؛ بوصفه مقابل الطبيعة ونظيرها، وهو لا يقل كرامة ومجداً عما تستغرقون به وتقتربون منه. وإنَّ من يشايع الرأي القائل بوجود العقائد والممارسات والتصورات والتجارب الروحية من دون أن يكون لها دين، يعني إنّه يدخل هوة من الغطرسة والتهوّر، والعداء الصفيق ضد الإرادة الإلهية. فلا يمكن اختزال شعور الإنسان بلا نهائيته، بنزوعه للخلود، وبشبهه بالإله الذي يشدّه ويخطفه، وهو شعور يترك لإغراء الظلم مساحة للنمو، ما لم يدرك الإنسان قابلياته ويعي حدوده، قدره، وسلسلة مصادفاته، وذلك الصوت الخفيض الكامن في وجوده اللامتناهي.

التجربة العملية للدين هي كون مفتوح، ينتج بشكل لا متناه، إنَّها ضرب من الفن، أما التكهن بالنظام العقلي الجدلي فهو العلم. والدين هو الإحساس بالتواصل مع المطلق، والطعم اللانهائي للمعنى، ولا يتحقق فهم الدين من دون كمال هذه الدائرة. كيف أقدمتم على المغامرة برفع جزء منها لتجعلوا من المتبقي كلاً متكاملاً؟ ألم تتنبهوا لعري هذا المعنى، لهزالته حين يمثل وحيداً، وكأنه هيكل عظمي جامد؟ لماذا تتناسون قصداً كل ما يتعلق بالنشاط الفعلي للوجود لدى الإنسان؟ ألا ترغبون في النهاية بالحصول على تشكيل صورة الإنسان نفسه والنفاذ لأعماقه؟ ولأنكم تضعون الإنسان في طرف مقابل للوجود، وليس الوجود ذاته، لا تقبلون فكرة كونه ذلك الجوهر الروحي المستقل والمقدس الذي قدمته يد الدين. لشد ما يدهشني تمسككم



بهذه الرتابة المفرطة، لماذا تصرّون على فكرة واحدة دون سواها، وتحاولون إشاعتها أو إقحامها في فضاءات أعمق منها؟ ألأنكم تفتقرون أساساً لتدبر الصورة الذهنية اللانهائية للكون، ولما تنطوي عليه من رمزية متنوعة ومتفردة في الآن نفسه. آمل أن تدركوا رويداً رويداً، إنّ كلّ متناهٍ يكتسب محدوديته من نظم واشتراطات حدوده، التي لابد أن تفصل بينه وبين أن يكون لا متناهياً، وهي الصورة المعرفية وشرطها القبلي؛ لأن يكون اللانهائي نهائياً، إذ يتشكل جوهر وجوده عبر تموضعه في حدوده. لماذا لم تفتح لكم قدرة الافتراض والتكهن التي يفرضها العقل مادة لتغيير مظاهر الوجود، على الرغم من قدم عهدكم بها بدلاً عن الكلمات والخضوع للمصطلحات، شيئاً من البصيرة والتأمل؟ **ما الذي أودى بها لأن تكون مجرد لعبة فارغة لجملة من صيغ ثابتة،** تأبى أن تتبدل أو تناسب شيئاً مما تدعي أنَّها تعالجه من مبادئ كلية للكون؟ لأنَّها سبلٌ وتكهنات تفتقر إلى الدين، ولأن الدافع المحرّك لها ليس الشعور باللامتناهي، والشوق إليه، والإحساس بالخشوع أمام وجوده في باحة الخليقة والخضوع إليه، والتسليم بإرادته كأداة لمواجهة هذا الضغط الهائل. التأمّل والتأويل لا سواهما هما ما يجب أن يكون مركز ثقل الفهم، أما من يفتقر لهذه البصيرة، ملكة التأمل فهو بعبارة أدق يفتقر لحجر الصوان، الذي يمكن أن يشكّل محكاً تختبر على أساسه المعرفة.

كيف يمكن لقراءة تتغيا الافتراض والتكهن العقلي أن تظفر بيقين المعرفة المثالية الكاملة، إن لم تنط بالدين مهمة حفظ توازنها، وجعلها أكثر واقعية من تلك المرتهنة لمعايير معقلنة، يتجرأ البعض وبجسارة على منحها الحق المطلق في الوجود. هلاّ ضحيتم معي بما طرحه كبير منتقدي المقدس وشيخ الملاحدة سبينوزا، الذي تخلخل لديه الفهم العالي للوجود وللروحانية، فكان المطلق بدايته ونهايته!

تأملوا الوجود، وأنا أطلب منكم أيّها الأصدقاء أنْ تنعموا النظر في هذا المصطلح "التأمل"، لأنّه الملاك الذي يحتضنُ خطابي كله، وهو القرينة المنشطة لفهم الدلالة الأكثر شيوعاً والأكبر التصاقاً بالحوار الديني، ولذا يمكن لكم أن تجدوا صداه متردداً في المواضع التي تناقش فيها كيفية البحث في موضوعة الدين؛ بصرف النظر عن حدوده أو طبيعته. ولابد من التأكيد هنا على كون المُتَأمَل واقعاً بالضرورة تحت تأثير المُتَأمِل، وتأويلاته لمادة تأمله لا تنطلق غالباً من علاج موضوعة التأمل باستقلالية



تامة، غير خاضعة ضمناً لقصدية المتأمِّل، ولما هو سابق على المادة مما امتصته في بنيتها ونسيجها وقصدها ومعناها، من حيِّزها وسياقها داخل النظام الطبيعي لوجودها، والذي تشيد على أساسه مسلمات فهمها. وحري بي هنا أن أذكركم بأنَّه إذا ما لامس الضوء أو أثره شيئاً من أجسادكم - وهو حدث يقع من دون تنظيم أو تخطيط مسبق منكم - وإذا كان أصغر أجزاء أجسامكم، لنقل مثلاً قمة أناملكم، لا يتأثر بكلِّ ما يحيط به من وجود ميكانيكياً أو كيميائياً على وجه الخصوص، وإذا ما أدركتم الجاذبية الأرضية وما تشكله من ضغطٍ على قدرات الجسد وكيف يعجز الأخير عن كشف مقاومتها، فإنَّ كل هذا هو مما يستعصي عليكم فهمه وتأمله وتأويله بذاته الطبيعية، وإنَّ كل ما يمكن فعله حياله هنا هو ليس تأمل طبيعة الظاهرة، وإنما التعاطي مع أثرها على الجسد. إنَّ ما تعرفونه أو تعتقدون به إطاراً لكل هذه الظواهر يقع في مضمار بعيد جداً عن منطقة الحدس. هكذا هو الدين، إنَّه الكون بكل ما له من صور ونشاط مستمر، يكشف لنا عن نفسه في كلِّ لحظة، أي شكل من الأشكال التي ينتجها الكون، وكل كائن من كائناته هو فصل من فصول الحياة، ومن هنا تأتي ضرورة حضور الدين، فيه يتسنى للإنسان تقبل فكرة أنَّه جزء من هذا الكل، ويكون المحدود أو النهائي ماثلاً أمامه؛ كما لو أنه مطلق لا متناهٍ. أمّا الذهاب إلى ما هو أبعد من ذلك، ونعني هنا الإيغال في إرادة اختراق جوهر الأشياء، والتنقيب عميقاً في طبيعتها، فهذا كله مما لا يمت للدين بصلة، وإذا كان من الضروري لنا الآن أن نصف دخول شعاب كهذه، فلا نتردد في القول بأنَّه بالنسبة لنا ليس أكثر من غرق قصدي في ميثولوجيا وأساطير فارغة. هذا ما كانت عليه صورة الدين عند القدماء، حين كانت مظاهر الخضوع لقيود ولصياغات ملغزة للزمان والمكان ماثلة لديهم في كلِّ اتجاه. لقد كانت لهم نظرة متفردة وخاصة في تعاملهم مع الكون في وحدته، وكانوا يطلقون عليها اسم العقيدة. الدين بالنسبة لهم ذلك الهاجس المساعد على التعامل مع الأحداث والوقائع من خلال الصلة المباشرة مع الإله صاحب العلاقة مع الحدث، ويجب ألا ننسى هنا أن قوانين الحياة قد تكشف عن نفسها بشكل عرضي ومعقول أيضاً، فيما تخلقه هذه الصلة من توازن. لم يكن إذاً وجود الإله منفصلاً عنهم، لأنهم من وضعه ومنحه كنيته، وأقامه وشيَّد له مأواه أو معبده، كانوا قد تصوروا فيه حقيقة من حقائق الكون، وعكسوا داخلها فرديتهم



وهويتهم. لقد كان الدين مرتفعاً متربعاً على عرش الحياة في تلك الأزمنة الحديدية، على الرغم مما تشتمل عليه من التفاوتات والشروخ والانكسارات. ولكن وإن كانت لديهم وقائع تاريخية رائعة عن أصول هذه الآلهة، أو إنَّ اعتقاداً متأخراً يقدم لنا في وقت لاحق سلسلة من المواقف والانبعاثات الصادرة عن تلك الوقائع، فهي بالنسبة لنا لا تتجاوز حدود كونها سرداً يقترب في ذاته من أساطير فارغة. الطبيعة الألوهية تعني تصور كلّ أحداث الكون من أفعال الله، وتعني ديناً يعرب عن علاقته بالنهائي في وحدة متكاملة، ولكن هذا التصور قد يشي بالبحث عن كينونة هذا الإله؛ بوصفه قبل الكون وخارج منظومته، هكذا تصورات، وإن كانت جيدة وضرورية في الميتافيزيقيا، إلاّ إنّها في الدين أيضاً محض أساطير فارغة ليس إلاّ، لأنَّها لا تقع خارج حدود التنافر والخطأ والتناقض. كانت العقائد على امتداد الزمن وستبقى قضية فردية تفرز تصوراً آنياً، ولا شيء أكثر من ذلك؛ أما أن نجعل تلك العقائد وصور حدسها هي الدين أو أن نربطه بوجودها، فهذا من جديد مما يترك مجالاً للمعنى العقلي وللتفكير المجرد. الدين هو التجربة الفورية المثقلة بالوجود والأفعال الكونية، ولا علاقة للدين باكتشاف العلل أو المقاصد، أو الاستنتاج والاشتقاق، على إنَّ هذا لا ينفي كونه يلتقي والطبيعة الشاملة الأكثر تردداً في الدين. وإننا لا نعني هنا الحقيقة المطلقة، التي يمكن للمرء أن يدعوها بالأولى أو الأصل، وإنما كلّ ما هو مباشر داخل منظومة الدين ومرتبط بمعناه من دون عوائق. أيمكنكم تصور نظام من المعتقدات شيئاً غريباً؟ ألا يبدو لكم بعداً معرفياً لتقريب وجهات النظر اللانهائية في هذا النظام؟ يمكن للحق أن يكون تحتكم أو بجانبكم، وعندها قد يظهر كلّ شيء بشكل مختلف، وقد يتراجع صدى التساؤلات الأساسية، التي تتحدد على أساسها زاوية النظر للكون فلسفته ومعناه المطلق. أنا أتكلم معكم بلغة غريبة على مسامعكم وقد أبدو في هذه القضية وكأني إزاء عمل لا نهاية له، لاسيما وأنَّ فكرة اللامتناهي هي مما لم تعتد ذائقتكم على ربطها والمضي بها لمفهوم النظم، وإنما بشيء مما هو محدود بالعلاقة بالمبادئ العقلية. هلاّ ترفعتم مرة أخرى - وهذه حالة تضمن لمعظمكم الرفعة - عن ذلك الحدس الحسي، لتدركوا المطلق المتسامي، وعلوّه الباسق وكأنه نجم مشهود. النظريات الفلكية، التي تحاول شد آلاف الشموس إلى نظام جامع ومشترك، ما انفكت تبحث لها عن فهم لجوهر النظام



الكوني الذي يمكن أن يكون بؤرتها المركزية المؤدية إلى اللامتناهي من الخارج ومن الداخل، أيمكنكم وصف هذا النظام؛ بمجموعة من الحدوس المباشرة والمعتقدات، كما أطلقتم عليها؟ إنّ الشيء الوحيد الذي يمكن لهذا التوصيف أن يصدق عليه، هو تلك التصورات التي تمخضت عنها طفولة العقل البشري، والتي خلّفت صياغات لا حصر لها من الظواهر والسرديات الخاوية وغير اللائقة بروح العالم. وأنتم تعرفون ألاّ مظهراً من مظاهر النظام في التصورات الفلكية، فهي ليست أكثر من منظرٍ لنجوم بارزة، تملأ ما يظهر بينها من فراغات نجوم أخرى أقل منها توهجاً، وتلك الصورة وإن بدت متناهية في حدودها، إلاّ إنها في الوقت ذاته تكشف عن كونها لا متناهية فيما تفضي إليه من دوائر لا تفتأ تتسع، وهي متحركة واعتباطية، ولا يمكن أن تقع تحت وطأة الخطاب العقلي المحض، حتى في أقوى ما يشيعه وجودها من دقة وثبات. إنَّ التعامل مع هذه الفوضى العارمة، حيث يُتصورُ الوجود كلَّه في كلِّ نقطة من نقاطه، هي بالذات النقطة المركزية الأهم في المعنى الذي يمنحه الدين لصورة الواقع، وما تكشف عنه من رمزية عالية؛ ويشكل الفرد في هذا الواقع الجوهر الضروري والحقيقة الوحيدة غير القابلة للإثبات من خارجها، أما الكل أو المجمل العام، الذي ينبغي للفرد أن يحال إليه، فهو إما من متبنيات تصور غريب عن فهم جوهر الكيان الداخلي للدين، أو إنَّه مجرد عمل من أعمال الخيال واللعب الذي يمارس الحرية بطريقة تغلب مفاتنها النواهي فتصل درجة التعسف. ولو تسن للآلاف منكم أن تكون له القدرة على التأمل الديني والتأويل لما وراء العالم الظاهري لنظر للمفاهيم بملامح وخطوط مختلفة تتأثر بطبيعة الحال بزاوية تلقيها.

هلاّ حاولتم تخيل نقطة أبعد من حدود العالم المادي الذي تخوضون فيه، وتصرّون على تداول ما له من صور اعتباطية وتعسفية لا تقود لغير الضلال، تأكدوا أنّكم سترون، من تلك النقطة، ليس العناصر نفسها في ترتيب مختلف وحسب، وإنّما ستتجسم أمام نواظركم بنى ومدركات جديدة لم تكن لتتكشف لكم من قبل. لا يمكنكم الادعاء بأن أفقكم أبعد وأعمق من ذلك وإنَّه محيط بكل شيء مما يمكن للبصيرة أن تدركه أو أن تتحقق من وجوده، وإنّ سعة وعيكم لا يمكن افتراضها أصلاً. ولكنكم يجب أن تعلموا أن الشعور بالدين هو من وجهة نظر مقابلة نقطة أبعد بكثير مما يخطر على بالكم، لأنّه



لا يتيح لكم الإلمام بقسط وافر من معطيات وخبايا التأملات والرؤى فيما للكون من لحظات تعرٍ واتساق وحسب، وإنما سيشكل أسلوباً لا يلبث إلاّ وترونه يقترح عليكم نمطاً جديداً في تعاملكم مع القديم أو المألوف الذي اعتدتم على وجوده بين يديكم. نقطة اللامتناهي هذه لم تكن كذلك؛ لأنها تضع أنساق الفكر وطبائع النظم العاطفية على محكّات جديدة، فتغيرها إلى وضع لا نهائي، لا لأنّها في صيرورة وتشكل دائم، كما الأخلاق، وإنّما لأنها روح العالم اللامتناهية في كل الاتجاهات شكلاً ومضموناً، ظاهراً وباطناً، في الوجود والرؤيا والفهم. هذا الشعور يجب أن يرافق كل من له دين يعتقد به حقاً. وعلى كلٍّ واحد منكم أن يدرك أنَّ ما يعتقد به هو في النهاية ليس سوى جزء يسير من ذلك الكل المطلق لروح العالم، وأنّ هناك من لا يجد حرجاً في رؤية مجمل ما يتمسك به الآخر من أفكار ومشاعر تتدفق، محض تصورات زائفة بعيدة بالنسبة له كل البعد عن احتمال أن يجد لها معنى. أنتم ترون على الفور كم هو كبير هذا التواضع الجميل، وهذه الودية في الدعوة المتسامحة للدين، والتي تنطلق من مفهوم الدين ذاته، من دون ردِّه لما هو خارج عنه من مظاهر، أو بحثه من زاويا الأخلاق والميتافيزيقا، وكيف أنّها دعوة معانقة وثيقة الصلة بالفهم المنصف للدين. وعيكم بالدين، ومزاعمكم عنه، وما تدَّعون، خاطئ وبعيد عن الموضوعية، إذ جعلتموه منبعاً للأحقاد والضغائن، ووصمتموه بمقاييس تبتعد عن اليقينية، ثمَّ صيَّرتموه مصدراً للنزاع بين المجتمعات وإراقة الدماء. عليكم أن تتهموا أولئك الذين دمّروا الدين وكبلوه بأغلال ومقاييس كمية، ثمَّ أغرقوه بسيل من نظم عقلية، وفلسفات لا تدل على معنى الكون، ولا أصل لها داخله. لأجل أيّ محتوى ديني يصطف الناس أحزاباً، لتتجذر فيهم أصول الأزمات وتضرم فتائل الحروب؟ إنَّ جل النزاعات واقع في الأخلاق أحياناً، وفي الميتافيزيقيا دائماً، وكلاهما لا ينتمي لجوهر الدين. وبالعودة للصور الذهنية؛ فإنَّ الفلسفة تسعى على الدوام لكسب أولئك الذين يرغبون في جمع الأشياء تحت معرفة مشتركة، وهو فعل يعدُ من يومياتكم، أما الدين فهو الإيمان والشعور والتجربة؛ بوصف هذه الأبعاد كلاً متماسكاً، يندرج ضمن لون حياتي متنوع بعينه. إنَّ ما يطمح له الدين هو أولئك الذين لم يغادروا فطرتهم، وليسوا بقادرين حتى الآن على النظر الى الكون من دونها، يريد أن يفتح أعينهم كيما يتبين لهم الوجود ويروا، لأن كلَّ



راءٍ هو كاهن ورسول جديد، ولكنكم تفرون عن الدين؛ مدعين أنه رتابة جرداء، وإيقاع ممل يثير الاشمئزاز. الإدمان على خلق نظام وقانون لكل شيء، يزيل عن الأشياء مسحة غرابتها وصمتها المضمر، بصرف النظر عن كون قاعدة هذا النظام راسخة أو قابلة للتحقق، لأنه سيفسد بعضاً من المراتب المغلقة والدفينة من الذات، وما لها من مواطئ قدم جميلة، يمكنها أن تجمع الأنساق المتعارضة فيما بينها في الوجود، فتقدمها ثنائيات متضادة. وطالما أن فكرة الفردية مرتبطة أساساً بالواحدية المحدودة، فمن الوارد طبعاً أن يكون وجود الفرد مدمراً لوجود الآخر سواه، أما في إطار الفهم اللانهائي أو المطلق للفردية؛ فإن لكل فرد لا نهائيته غير القابلة للمحو أو التلاشي، فردية تقف إلى جوار ما يجانبها من دون أن تمحقه، ولتشكل من خلاله كلية يبدو كل واحدٍ منها فرداً حقيقياً. وهذا أيضاً مما فعله أصحاب النظم والتصنيفات والمنهجيات الثابتة، فروما الجديدة، الملحدة، واجهة الزنادقة؛ لم تعد روما القديمة التقية، ذات الطراز الديني الرفيع، لقد باتت مضيفاً لكل إله، وهكذا أصبحت مليئة بالآلهة. عبدة وأتباع الحبر الجاثم على الورق، الذين أخرجوا الدين من دائرة وجودهم، ملأوا العالم صخباً واضطراباً، أما أولئك الذين حرصوا على تأمل منظر الأبدية والخلود الحقيقي بصورته الكونية الشاملة، فقد كانت لهم دائماً نفوس هادئة، وكانوا أما منفردين بذواتهم، لا يشتت انتباههم شيء عن تأمل المطلق، أو أنهم، فيما إذا اختاروا النظر حولهم، مع من يلتقي معهم في فهم جوهر الكلمة الحق. بهذه النظرة الواسعة، وهذا الشعور اللانهائي، يتطلعون لما يقع خارج دائرة ذواتهم، ينظرون له ولتأويله في الحياة. ولكن ما أن ينشّط فكر الإنسان شيء ما، ينال اهتمامه، أو يلهمه ويفتح آفاق طموحاته وسعيه ـ وأنا لا أخرج الأخلاق والفلسفة، فضلاً عن سواهما من الاهتمامات الخاصة عن هذا التصور، حتى يبدو له كل ما عدا ذلك من أفكار وموضوعات ضيقاً وغير ناضج، وليس من اللائق أن يوجه جهداً صوبه. إنّ من يدرج فهم الدين بنهج، ووفقاً لمبدأ وغاية ثابتة، ويحاول أن يضفي على الوجود نسقاً من المعالم الثابتة، فهو إنَّما يقوم بمحاصرة سيرورة عملية التأويلِ والفهم وتحجيمها، ويدخل من حيث يدري ولا يدري في مواجهة مستمرة مع كلِّ ما لا ينسجم وايقاعه، فيعده نشازاً مثيراً للاشمئزاز. وإنَّ تركيز النظر على الدافع أو الغاية، حين يتعلق الأمر بتأمل اللامتناهي، يمنح الحس والعقل



حرية لا حدود لها، وفيها يكون الدين هو الوحيد القادر على حفظ الرأي من الانزلاق تحت أغلال وقيود مخزية؛ لأنَّ كلَّ ما هو كائن ضروري بالنسبة للدين، فالدين مدخل لكلِّ الصور التي تفتح أبوابها على الحقيقة والوجود والبعد اللانهائي. ألا يجدر بمن يمس النقطة التي تتكشف له فيها علاقته مع ذاته أن يتجنَّب المذموم أو المستهجن من ربط العلاقة مع هذه النقطة بدوافع أخرى لا يبدو من المتاح له فيها تأمل مكاشفته مع ذاته والحفاظ عليها. العقل الديني المشرق يجعل كل ما يتضمنه الدين مقدساً ويستحق التبجيل، وإن وقع الأمر في إطار تنقية المعتقدات من الرياء والدناءة، فالدين هو العدو اللدود ربما الوحيد، لكل أشكال التحذلق والانحياز. أخيرا، ومن أجل استكمال صورة عامة للدين، أقول هل تتذكرون أن كل تصور أو ولوج لعوالم الدين مرتبط بشكل أو بآخر بالشعور؟ أعضاؤكم الجسمانية هي التي تتوسط العلاقة بينكم وبين الأشياء، وهذه الأخيرة تكشف عن وجودها، وتفرض تأثيرها عليكم في نواح كثيرة، ولاسيما فيما تحدثه من تغيّر في الوعي الباطني المضمر لعقولكم والشعور، بأنَّ مواقفكم تجاه مشاعركم هي في كثير من الأحيان غير قابلة للإدراك، يمكن أن يؤدي في الغالب إلى نمو شيء من الشدّة والعنف، التي تقودكم إلى نسيان ذواتكم وعلاقتها بالأشياء. آفاق التلقي الخاصة بكم هي ما يتوسط العلاقة بينكم وبين ما هو كائن، ولعلّ تأثير هذا الأخير، وأعني ذلك الكائن الذي يكشف لكم عن وجوده، هو الأهم والأكثر تأثيراً في منظومة التلقي بالنسبة لكم، ومن نواح عديدة، تجعل أيَّ شكل من أشكال حدس الطبيعة مرتبطاً به. ثمة شعور بأن تعاملكم مع المدرك، هو في كثير من الأحيان غير قابل للإدراك، أو قد ينمو ويتطور، لتصل درجة حادة لا تجعلكم تنسون رحلة الاهتداء إلى المعرفة وحسب، وإنما أنفسكم إزاءه. يمكن لكل مجسَّاتكم العصبية أن تثبت أنَّ الإحساس وحده هو الأعمق سيطرة، والأكثر ثباتاً، والأقوى صدى، وهو الأقدر على أن يقاوم تأثير انطباعات أخرى؛ ولكن هذه المعالجة تنطلق من النشاط الذاتي والمرتبط بالضرورة بطبيعة وضعكم للعقل في إطار الحركة المنتجة للتأمّل، وأظن أن هذا هو مما تنأون به بعيداً عن دائرة الظاهر المحض، والعلة القصوى التي تتوارى خلف الوجود؟ سوف تعترفون بأن أمر الكون واقع فيما هو أبعد من قضية العقل المسيطر المنشد لمبدأ القصد، وأقوى من طاقة المشاعر، ولذا يجب أن يكون له



مصدر آخر تماماً، نعم والمصدر راكز في دواخلكم. ومن هنا فإنَّ للدين؛ الطبيعة الكونية نفسها، التي تتكشَّف لكم بشكلها المتناهي، فتدخلكم في علاقة جديدة مع العقل والوجود؛ الذي عليكم أن تمحصوا أبعاده، وتتلمسوا حاجتكم لإدراكه، بعيدا عن تباين العواطف المختلفة. إلا إنَّ فكرة إحداث الدين لعلاقة أخرى أقوى وأكثر ثباتاً، وتقع بين الحدس والشعور، علاقة لا وجود لما يفوقها، هي فكرة انطفأت وانتهى تأثيرها تقريباً. وعلى العكس مما تقدم تبدو اشتغالات الكون الأبدي على منظومتنا العقلية وكأنها شيء من الإعجاز، ألا تلاحظون ما تفعله الشمس بأبصارنا؟ إنها تتركنا تحت وطأة ذلك العمى المؤقت، الذي لا يجعلنا نفقد ملامح الأشياء من حولنا وحسب، وإنما يتدخل في صناعة صورة اللحظة التي تربطنا بتلك الأشياء عبر حاسة البصر، إذ ينتجها مكسوة بذلك الضياء الذهبي، الذي يجعلنا نستلمها وكأنها كتلة من ضياء ولحظة تخطف البصر؟ هكذا تتغلغل طاقة الكون في أنفسكم، فتترك آثارها على مكامن حدسكم، وتخلق خصوصيتكم وفرديتكم في فهم الدين وصلته بالكون، الذي كلما زاد شعوركم به انعكس هذا على درجة تدينكم. وكلما كانت مجسّات العقل وقواه سليمة تعمقت قدرة خلق ذلك الانطباع، وكلّما اشتد العطش، وتفاقم هاجس الاقتراب من إدراك ذلك اللامتناهي، تطورت قدرات العقل على التقاط الجزيئيات، والتعامل معها على أنها صور لسلسلة من مظاهر تنزع لمعنى عالٍ، لابد من وضعه في إطار فهم دائري لا انقطاع فيه. من هنا يمكننا أن نستمر بترجيح مقصد التأمّل في إطار تعاطينا مع الدين، لنترك له فرصة أن يملك مشاعرنا، وعلينا أن نعبّر عن التماهي مع اللحظة الدينية، أن نلتقطها ونتمثلها؛ فهل أنتم على استعداد لترك الجدل ونصرة الدين، بعد أن تهاوى في نظركم؟ جربوا الانتقال من مساحة الجدل إلى الفعل، أم إنّكم ستجدون أنفسكم على أرض غريبة، وتظنون أنَّها هي الدين، وتلك هي منطقته، فتبدون كمن يتملص من مؤشرات إدراك مقاصد التأمّل ويغرق في سيل من خرافات لا علاقة لها بالمقدس، ثمَّ يظن أنّه يخوض في معرفة عقلانية جديرة بالثناء. يمكنني القول؛ بأن كل أشكال تدارس موضوعة الدين ينبغي لها، بالنسبة لكم، أن تكون أخلاقية، وقد لا يبدو هذا مقبولاً إلى حدٍ ما، ولكن يمكن للمشاعر الدينية أن تقترب أيضاً من نغم موسيقى مقدسة، ترافق كل أفعال الإنسان، بصرف النظر عن ماهيتها، وهنا تكون كل



سلوكيات الإنسان مصاحبة للدين وليست مأخوذة عنه. وإذا كنتم غير موافقين على أطروحة فهم مجمل السلوكيات من زاوية أخلاقية، فيمكنني أن أضيف هنا؛ أن هذا يصدق أيضاً على معايير أخرى، ابحثوا في البنى الأخلاقية للإنسان، اسألوا الفكر السياسي، استفسروا عما خلفته الفنون، كل هذه البنى العقلية ستقول لكم: إنَّ مبدأ التأمّل الهادئ في محايثة الواقعِ والاقتراب منه، كان أول ما انصرفت لتشريعه. لكن الهدوء والعقل سيضيعان حتماً، إذا ما ترك الإنسان مشاعره العنيفة والمثيرة للقلق، تجرفه إلى حدٍ يزري به، إذ يزج بالدين داخل مواضع التفاوض مع العقل. ولكن أمراً كهذا هو بشكل أو بآخر غير طبيعي الحدوث، لأن المشاعر الدينية مرهونة بطبيعتها الملتبسة بالطاقة التي يصرفها الإنسان لتحقيقها، وهي مشاعر تدعو الإنسان لشكل من أشكال الرضا البعيد عن مظاهر الصخب، سكينة يتميز بها المتدينون، وليس بمقدورهم الخروج عنها؛ بصرف النظر عما يقومون به من سلوكيات، أناس لا يصرفهم أي شيء في الحياة عن كونهم متديّنين، ينقطعون عن العالم، مكرسين الزمن لخدمة تأملاتهم. وهنا على الإنسان أن يحصّن وعيه، وأن يرغم نفسه ويروضها لقبول مشاعره الدينية، ويمكنني هنا أن أثق بكم في معالجة ذلك فكرياً، لأن الغالب على ما يتعلق باتهاماتكم للدين لا معنى له، ويلتصق بشكل أو بآخر بالكثير مما لا يبدو من الطبيعي أنه دخل حيز الوجود عن سبل التعامل الذهني المحطم للمشاعر. ألا ترون أنني لا أقدم لكم هنا مكافأة معرفة الدين وحسب، وإنما كلّ ما هو متميز وجدير بالثناء. ما إذا كان التعامل مع التقاليد والأعراف وتأدية الأعمال الصالحة لا معنى له، وما إذا استمرت دماء الناس بالنزف في مقتلة العيش، أو أنهم سعداء بما تمنحهم إياه يد الحياة، وسواء قضينا العمر بالملل والكسل والتقاعس القاتل، أو بسيطرة الأفعال المكرورة والنظام ذي المذاق المرهق، أو في الهرولة وراء كل ما يقود للحياة الشهوانية الرخيصة، كل هذه الأمور هي بطبيعة الحال مختلفة عن بعضها البعض، وتتباين سبل النفاذ إليها وفقاً للخبرة العقلية الكامنة المتأصلة، فيما إذا بنيت على الأخلاق، أو الحياة الدنيوية، أو العلاقات الفكرية والفلسفية التي تقدَّم ذكرها، ولكنها جميعاً وعلى أية حال، يجب أن تنتمي من قريب أو بعيد إلى منظومة الدين، أو أن تكون خارجة من تحت مكوّناته، ومن هذا المنطلق يكون الجميع متساويا في مرجعيّاته. إلا إنَّ الخرافة والأسطورة وسلوك العبودية لهما



هو ما فرق بين الناس. إنّكم لا تريدون لباعث الشعور أن يحثنا لاختيار ردود الفعل والتعامل مع الناس، وهذا ما لا يتوفر بين يدي أي سبب مقنع لقبوله، ولذا فإنكم لا تجدون غضاضة في إلقاء اللوم على من يتخذ من الشعور دليلاً يحدد على أساسه نمط تعامله مع الحياة. وفي الوقت ذاته يغيب عن أنظاركم أنَّ إنساناً كهذا من الضروري أن يحتفى به، ليس لأسباب أخلاقية وحسب، كونه اختط لنفسه نهجاً خاصاً في مبحث الحرية الشخصية، وإنما لأسباب دينية بحتة؛ فهو إنسان توقف عن أن يكون عبداً لما تراه عيناه وحده، وبدأ يتأمل الأشياء بصورها المتباينة في نشاطها، والمتكاملة في اختلاف حركتها. إنَّ سوء الفهم المطلق للدين لا ينبغي التعامل معه - ولا يمكن للأمر أن يكون خلاف ذلك - إلاّ على أساس كونه شططاً واعتداءً رهيباً، وبصرف النظر عن الجانب الذي يدور في مداره هذا النشاط العنيف، فإنَّه في النهاية لا يقود إلاّ إلى الكوارث والدمار. أما التأمّل الهادئ، الذي يجب أن تشع به المكامن الفردية الخاصة للإنسان، تلك التي تستحوذ على الروح الكامل للدين، فهي الغاية الأسمى المبتغى إدراكها؛ لأنها الطريق إلى الورع. ولكن صدى الروح الشريرة، المنطفئة، والكارهة للخير، قد تستحوذ على الإنسان وتقوده، ومعشر الملائكة التي سخرها ربنا الذي في السماء لكلمته وروحه، لم تكن في مركز هذا الإنسان، وإنما حوله، كما إنها لم تكن عوناً له أو تساعده فيما توجب عليه هو ذاته أن يقوم به، ولا ينبغي لها ذلك، ولكنها تؤنسه، وتدرأ الخوف عنه، وتغرس في روحه الصفاء والهدوء، كيما يقدمُ على التفكير والفعل من دون سأم أو ضجر، وقد تتوارى أو تغيب عن نظره في لحظة ما، حينما يدفعه الحماس بقوة إلى تحقيق فعل بذاته، ولكنها سرعان ما تحوم من حوله مجدداً؛ لتحفه بضياء من البهجة والسرور. ولكن قبل أن أدخلكم لجّة هذه الآراء والمشاعر، التي سيقع خطابي القادم لكم ضمن دائرتها، اسمح لنفسي أولاً بلحظة، لتمثل شيء من الحزن، لأني لا أستطيع أن أتكلم عن المعتقدات والمشاعر الدينية، إلاّ بفصلهما عن بعضهما، وبذا فإن خطابي لا يرقى لمستوى المساس الحقيقي بالفاعلية الداخلية لروح الدين، وإنما هو خطاب لا يكشف إلاّ عن النزر اليسير من ذلك السر الكامن في الدين، ولا يدنو من بناه الإشراقية، إلاّ بشكل متذبذب وغير مؤكد.

ثمّة حاجة لهذا الفصل بين المعتقدات والمشاعر الدينية، ليس لتعيين النظر في



فعل داخلي للعقل والإخبار عنه وحسب، وإنما لإعادة صياغة هذا الفعل نسيجاً للتأمل والبحث، مما يجعل من الفصل أمراً لا مفر منه، لأن السائد هو الأكثر تأثيراً في المتلقي، والأقرب إلى تشكيل ورسم صورة أوضح، قادرة على خدمة الموضوع على نحو أدق، إذ تمنح نسيجه قدرة التلامس مع ما يضطلع به بناء فكري ذو خلفيات متقابلة. وكذا هو الحال مع الفعل الأعمق للشعور الديني، إذ يبدو وكأن سلخه أو خلعه عن سواه قدر لا يمكن تجنبه؛ ولا خلاف في كون هذا النموذج من الوعي هو الوحيد الذي نستطيع عبره إنتاج ما يتمخض عن الشعور الديني، من ذاتية اجتماعية مشتركة، ودعمها ثمَّ رفعها مرة أخرى إلى السطح، كمقدمة للنفاذ لداخلها وتدارسها، ثمَّ التبليغ بها. آمل ألا يذهب بكم الظن - وهذا واحد من أخطر الأخطاء - على أن المعتقدات الدينية والمشاعر هي في الأصل فيما يمكن أن يقع تحت الإفراز الأول لقانون العقل، فالعقيدة لا تعني شيئاً، إذا كانت مجردة عن الشعور الديني، أو حبيسة أصول معرفية، أو تشي بالنفور عن مواقف التجربة الدينية؛ لأنها لا يمكن أن تمثل أصل الحق، ولا قوة الحق، والشعور الديني مجرداً عن الرؤية العقائدية هو أيضا لا يعني شيئاً؛ ومن هنا يكون كلاهما مستقيا لأهميته وضرورة وجوده من الآخر، لأنهما أساساً جوهر واحد.

تلك اللحظة الأولى الغامضة تحدث مع كلِّ إدراك حسي، وهي سابقة على الحدس والشعور، حيث يتداخل المعنى العقلي المدرك بالخلفية النفسية والعاطفية، والإسقاطات الذاتية على الموضوعة المراد إدراكها، يعزز كلٌّ منهما الآخر؛ ليشكلا جوهراً واحداً. أمَّا عني، فأنا أعلم عن هذا الجوهر ما يعجز عنه الوصف، وأعرف أيضاً سرعة تلاشيه، حين يقدح في الذهن بذلك الحضور العقلي المؤقت، على إنَّ ما أردته هنا؛ هو أن تعتقدوا بذلك، وأن تستدلوا على تلك اللحظة المتعالية؛ لأنها ما سيقودكم لقيمة النشاط الديني الإلهي، وللتعرف على العقل من زاوية أخرى. يمكنني هنا، ومن المسموح لي أيضاً أن أتحدث عن ذلك النشاط الإلهي، أن أومئ إليه، من دون أن أفقده شيئاً من قدسيته. إنَّه شعور رفيع متقلب وشفاف، كعبق العطر الأول، الذي يتنفسه الندى بعد يقظة الزهور، رقيق وحساس؛ مثل "قبلة العذراء"، دافئ ومثمر، وكأنّه احتضان الأحبة لحظة الوداع، نعم إنَّه هو وليس مثله شيء، لأنه كلُّ هذا وسواه. شعور سريع، يحدث بطريقة سحرية، يتجلى فينشر طاقة، تتطور لتشكِّل صورة للكون



بأكمله، صورة تبدو لي وكأنها شكل الحبيبة، التي لا يُطلب من روحي لحظة مثولها إلاّ أن تهرب إليها، تتماهى معها ولا تنظر إليها كظلٍ يتوارى، وإنما كجوهر لذلك المقدس الباعث للبهجة. إنني في روح العالم اللانهائي في ذاته، وأشعر باقتباس جميع قواه وأبديته، وهو في اللحظة ذاتها جسدي الذي أتحسس كل تقاسيمه، وتتحرك في الأدق من تلافيف عروقي وحواسي وذهني مظاهر وجوده المطلق. شعور يتملك كل ما ينبض بالحياة في داخلي، ينبعث من أعماقي؛ ليشيعَ حضوره في روحي، فتكون شبيهة بشذا الزهر، الذي لابد له أن يتحرر ويتسع؛ ليعمَّ كل ما يحيط به من فضاء. هذه اللحظة هي لحظة الازدهار السامقة، التي يتحقق فيها معنى الدين، وإن تمكن الإنسان من خلقها ومنحها للآخر يعني بلوغه رتبة المطلق، إنَّها لحظة الولادة والانبعاث لكل الذين يعيشون في الدين. لحظة انتباهة الإنسان لوعيه الأول، الذي يعود في خلفيته للأصول الراسبة في الأبدية، وظلام الصنيعة الأصلية للخلق، تلك التي خلّفها وعي الإنسان وراءه. الاعتقاد والشعور الديني، ذلك الذي ينشأ ويتطور من تلك اللحظة، هو ما أروم وضعه بين أيديكم. سبق وأن قيل لكم: إذا تمكنتم من فهم هذه اللحظة، بشكل لا يشوبه نقص غير مستساغ، واعتقدتم بأنَّها لا تقع خارج ذواتكم، أو تنأى بعيداً عن وعيكم ـ فلا يمكن تجاهل كونكم لم تعرفوها من قبل، ولستم بقادرين على الكشف عن ماهيتها ـ فإنكم ستضعون أيديكم على أصل الشعور الديني غير المجزأ، وما يختبئ بين طيّاته من سرية، لم تكن أرواحكم قد تلقتها. بقي أن أكشف لكم هنا؛ أني أعدّ أولئك الذين يسيرون بين الناس على أطراف أقدامهم، مباهين من حولهم بمعرفة الدين، غير متدينين، وبعيدين عن جوهر الحياة الإلهية. لأن هناك من له عقائده وآراؤه في قراءة شفرات الوجود، وطبيعة صياغة علاقته بها، وآخر سواه يتخذ من مشاعره وخبراته الداخلية مركزاً ومقياساً لتوثيق تلك العلاقة. ولعل النزاع المتولد من هذين الاتجاهين الآن واقع فيما على المرء أن يقبله من تفسيرات العقيدة، وما يجب أن يتدفق منه من مشاعر وأحاسيس؛ كيما يتمكن من نسجهما معاً لصياغة الباعث الذاتي لمعنى الدين، بأسلوب لا يكون بارداً حدَّ النفور ولا حاراً حدَّ الرومانسية. هلا أصغيتم لنبض قلوبكم كيف يتباطأ كلّما مرَّ عليه الزمن، ثمَّ إنَّ لكم ذاكرة وتقاليد حياتية، ولكنكم بلا دين. ولذا فإن مشاعركم أصبحت غريبة عنكم، وكأنها اضطراب سيكولوجي دخيل، أو صورة



كاريكاتورية عارضة، وهل تريدون لصورة الدين أن تتألف من هذه الأجزاء الميتة، والملامح الفاسدة؟ هل يمكن للأجزاء الميتة أن تعود للحركة والحياة مرة أخرى، عبر الالتحام بأجسام أخرى؟ إنَّ إعادة الحياة لما تنتجه الطبيعة الحية، عبر مكوناتها المنفصلة، فنٌ لا يقع داخل قدرة البشر، ومن هنا فإنه سيفشل فيه لا محالة، وكذا هو الحال في محاولة خلق الدين عبر تشكيله من مجموعة عناصر تقع خارج الذات؛ لأن هذا يتنافى مع جوهر الدين النابع من داخل الذات. الحياة في الدين تشبه أرضاً خصيبة، لم تزل إزهارها تنمو وتتفتح، ثمَّ تتجدد داخل براعمها المغلقة، والمعتقدات والمشاعر المقدسة، هي الأجمل والأعبق بين كؤوس وتيجان هذه الزهور والبراعم. وحياة الدين تعني التجدد والنضارة والانتماء لنقاء مناخات الفردوس، تلك التي لا تطالها تقلبات الفصول، وإن ما أريده الآن هو أن أهديكم شيئاً من هذه البراعم والتيجان والكؤوس الزاهية، فضلاً عن شذاها المقدس.

الطبيعة الخارجية، هي بالنسبة للكثيرين أول وأنبل معبد للإله، وقد تعاملوا معها بوصفها أعمق ملاذات الدين، ولكنني أقدم في هذا المقام ما يتقادم على تلك الطبيعة، من جوهر ومحيط سابق عليها. لا تخافوا من القوى المادية التي ترونها متحكمة على هذه الأرض، ولا تفرحوا بالجمال الفيزيائي للطبيعة، لأنَّهما أمران لا يمنحانكما صورة صادقة وشاملة عن الكون والعقل الحاكم له، فلا ينبغي لكم التعرف على قدرة الله وكينونتها عبر حصرها في السماء والرعد، أو في الموج العاتي الذي يعصف عباب البحر، ولا في انطفاء الزهرة بعد ألقها، أو لطف حمرة الشمس حين تدلف للغروب. من الممكن جداً أن تكون مشاعر الخوف والفرح التي تشيعها هذه الأجواء بين البشر هي إحدى المظاهر الأولى للدين، ولكنها مشاعر تحمل قصورها في ذاتها، ولذا فهي ليست الدين نفسه. وكل نذر الشؤم من الغيب، التي تسربت لوعي الناس عن هذه الطريق، لم تكن دينية بل فلسفية، ولم تنظر للكون وما يحكمه من نظام روحي متكامل، وإنما انصرفت للسعي وراء البحث عن عوالم تندمج بالسبب والمسبب والعلَّة الأولى. هذه هي البدايات في محاولة الاقتراب من مفهوم الدين، كما هو الحال مع كل ما ينتمي إلى البساطة الأصلية للطبيعة. ولطالما كان الدين كامنا في الخبرة والفطرة الأصل، فإنَّ لديه القوة لتحريك العقل، وتلك هي قمة الكمال، التي لم نزل



غير قادرين على بلوغها، وهي قمة ربما يستلهمها الفن، ويحولها إلى شكل آخر، قد يبدو أكثر رفعة، ولكنه أمر لا جدوى منه؛ لأنه سيعيق طريق الفهم الحقيقي للدين. نحن نقف على هذه الطريق الآن، وعلينا أن نعرف أنها طريق لا تفضي الحركة عليها إلى التوصّل لمفهوم الدين، وهو الهدف الأسمى، الذي نحرص على بلوغه، لأنّ الغاية المثلى التي يستقيم وجود الإنسان عبرها على الأرض؛ لا يمكن لها أن تتحقق من دون تدمير سيادة قوى الطبيعة على الإنسان؛ والتوقف عن الارتعاد أمام ظواهرها. فكيف يمكننا النجاح فيما نسعى إلى التغلب عليه، إذا كنّا نعلن الهزيمة أمام جزء من مشاهد وتجليات الطبيعة؟ فمنذ أن صنع لنا البركان درعاً ضده لم يعد البرق ليروعنا. وهكذا تهلك تلك الآلهة التي اختلقها الخوف والطمع واحداً تلو الآخر، بعد كلٍّ ما بسطته من خوف بين بني البشر، وهنا يقف الإنسان مبتسما كما المنتصر في حرب فُرضت عليه.

أن نحب روح العالم، ونبتهج لمشاهدة صنيعها، تلك هي غاية الدين، وليس هناك أي خوف من المحبة، فالدين لا يختلف في جماله وحسن وجوده عن سواه من قيم الجمال التي تنبث في ثنايا العالم، كيف لا وهو الفيض الذي يغمر الإنسان كرامة ومحبة منذ نعومة أظفاره. إنَّه تفاعل دقيق بين ألوان الطبيعة، يجتاح العين بسيل من مسرات، تتجلى بمظاهر لا سبيل لشرحها، ولكنَّ نظرة تأملية واحدة كفيلة بحمل متعة لا تسعها الأرض. والدين قطب كاشف عن براعة الوجود، بصورة لا تنحصر في النظر وحسب، وإنما تضوع بعطرها، وتشع على مجمل ما للإنسان من حواس، وهنا عليكم أن تتساءلوا إن كان لما تبشرون به من دين ماهية كهذه. أنا لا أشك في أنَّ ما تتخذونه ديناً سرعان ما يتلاشى تحت تخطي العقل لحدود الحدس، وسيبدو لكم وكأنه خيط ضياء هزيل لا يقوى على الصمود طويلاً. أعتقد أن ما يقع علينا هو مسؤولية على مستوى أعلى، وهي ما ينبغي لنا إخضاع أنفسنا لها هنا على الأرض، وعلى امتداد الكون، إنها رحلة البحث عن هوية الخالق المقدَّس، عن وحدانيته وسعته وقدرته. وأظن أننا لا نختلف على حجم دهشتنا، ونحن نتلمس أطياف ذلك الروح المقدّس، الذي لابد أنَّه سينعش وجداننا بلذة المعرفة، وأظن أننا لا نختلف على أن هذا سيكون شيئاً آخر أعلى بكثير من مجرَّد مشاعر الخوف والحب.

أما وقد بلغنا هذه النقطة الآن فلابد لنا من التذكير بأننا لسنا بحاجة لسماع سخرية



جهابذة العقل بينكم، ممن جعل الدين مرتعاً للمتخيّل، وموضوعاً للذم والاحتقار والتجّهم، ومنها أن ثمة من يقف الآن متحايلاً ليدفع بالناس نحو دهاليز الدين وممراته؛ عبر ما يقدّمه من مادة هابطة وشعر فارغ الدلالة، ولكن على من يمتلك نفساً مرهفة حساسة ألا يصدِّق أنه من السهولة بمكان الوصول لفهم معنى الدين من دون جهدٍ مضنٍ. طبعاً، أنا أدعوكم لتأمّل الأكثر أهمية بالنسبة لكم، وهو الجسد الفيزيائي للطبيعة، اللانهائية بحد ذاتها، وذلك الكون الواسع، وما يحكمه من نظام وجودي دقيق، يسري بمنتهى الكمال، على الرغم من سعته الهائلة، كلٌ هذا وسواه ألا يضع الإنسان العاقل في رهبة وذهول لحظة يكون على يقين من إدراك معالم هذا الكون الفسيح؟ ولا يمكن تجاهل كون الفضاء والكتلة ليسا هما ما يؤلف روح العالم، ولا هما بجرثومة الدين، أما من يروم البحث عن مشروعية سؤال اللامتناهي بين هذين البعدين فهو لا يتعدى من يتخذ إحدى ومضات الطفولة أداة لتناول فكرة عميقة. فالكون لم يكن أقل روعة أو أرهف جمالاً عما هو عليه الحال الآن، حين كان نصف عوالمه لم يكتشف بعد، ولم يكن يمرُّ على خاطر الناس أو وعيهم أن تلك النقاط المضيئة في السماء هي أجرام سماوية، ولذا فإنَّه لم يعد هناك عذر لمحتقري الدين؛ لأنه لا يوصف بشكل عيني. هل تغافلتم عن كون ماهية الوجود، والحياة الخارجية، ونداءات الشعور الديني وما بين مطاويها، لا تتجسم في الأحجام والأرقام والكتل، وإنما فيما يتوارى خلفها من نظام محكم؟ ارفعوا أنظاركم قليلاً، واجعلوها تتسع لمساحة أوسع من الآفاق، ترفعوا عن العرضي العابر، ودققوا في الصغير الهامشي، فضلاً عن الكبير من هذا الوجود؛ لتحدسوا وتستشفوا ما تبطنه ملكته من قانون كامن، يتوزع بين جزئياته، ويرفرف في كلِّ نسمة هواء، ثمَّ قولوا بعد ذلك: إنَّ رحلة بحثكم لم تسفر لديكم عن تجليات الوحدة الإلهية، وثبوتية الأبدية في العالم. إنَّ التصور الأول الذي يمكن أن يكون أكثر شيوعاً وإدراكاً لعين المتفحّص هو ما لقوانين الوجود من إيقاع متراتب، يتكرر بمنتهى الدقة، ليضبط كل ما يجري على الأرض، ويشد إليه كل حركات النجوم والأجرام في السماء، ثمَّ مبدأ التوافق والانسجام في مظاهر الذهاب والإياب، لكل المكوّنات العضوية في الكون. أما عمّا يقع تحت طائلة أنساق العلاقة الميكانزيمية بين الخلق، وما يتمخض عنها من قراءة لمنظور الطبيعة، سعياً لإثبات كونها الظاهرة الأبدية الوحيدة، فهو مما لا يثير اهتمام ونظر وتفسير من يحاور الكون عبر رؤى وآفاق أوسع.



إذا توفرت لكم رؤية واحدة من الأعمال العظيمة في الفن، ولكنكم لم تتأملوا منها سوى زاوية صغيرة واحدة، أي إنكم تجاهلتم ما تضمه تلك اللوحة من أجزاء مختلفة، تتكامل معالمها بمعايير وعلاقات ونسب جمالية، وتحاور كل لحظة من لحظات تأمل وإدراك ما تغاضيتم عنه فيها من امتدادات الزمن الوجودي للوحة، فإنكم في هذا الصنيع لا يمكن أن تدعوا رؤية قطعة فنية عظيمة، لأنكم وبكل بساطة تركتم لعقولكم فرصة معالجة جزء منها دون سواه، ولذا يمكنكم القول إنكم رأيتم زاوية صغيرة من عمل إبداعي كبير، أليس كذلك؟ هل ستقيِّمون لحظة التأمل الجزئي المفتقد بذاته للمنظور العام، على إنَّه أسلوب خال من الشجاعة والحماسة والزخم الروحي، وهو أسلوب لا يجب أن يتبدى ويشاع؛ لأنّه معاقبة صريحة للعقل المتفتح؟ إنَّ تصوّر الوحدانية السامية لا يقوم إلاّ على نسق عقلي وفكري واسع وخصيب، ولا بد له أن يشتمل، بالإضافة إلى الاتجاه المعرفي العام، على منطقه ونظامه الخاص، وينسجم مع ما هو ضروري من أدوات لفهم الدين، ومن هنا فإنَّ للظروف الفردية الوجدانية والسيكولوجية دورها البارز في خلق نسائج هذا التصور. انظروا إلى صورة العالم من حولكم؛ ألا يحق لها أن تكون عملاً إبداعياً فخماً، ولكنكم تشيحون بوجوهكم عنه ولا تتعاملون إلاّ مع زاوية من زواياه، وهو ما لا يبسط للعقل مساحة لتأمل صورة هذا الكون بمظهره المتكامل، إنها نقطة دائرية لا يمكن إقفالها في الذهن من دون حضور مجمل ما تقوم عليه من أجزاء. وإنكم على علم بأن الشخص، المعوَّل عليه خدمة الدين، يرفضه، ويتماهى بدلاً من ذلك مع جملة من المعتقدات والنظم، التي تشكِّل بالنسبة له خياراً ذاتياً ذا قيمة أكبر، لأنها المشهد الأقرب لعقله في مثوله، على الرغم من كونه لا يتصل بالعقل إلا من أضعف وأبسط زوايا حضوره في الوجود. كانت الآلهة في الديانات القديمة موضع خدمة العذارى، وهي ديانات تتكرر نظم العقائد فيها بنسق متشابه وواحد، حتى تسنى لكل منها العثور على سياقه الخاص. ولكن المتغيرات الكبرى التي لا يمكن للمرء أن يفهمها خارج إطار الدين، والثورات، التي لم تكن لها سنن وقوانين محددة، هذه بالذات أفعال الإله المتحكم، وما تجلى عنه في شخص المسيح. كما هو الحال في التصادمات والتفاعلات في مجرى النجوم ومسارها، إشارة واضحة لدقة القانون الأعلى المتحكم بها، وهي في هذه الحركة الصاخبة، أكثر ترابطاً



وتكاملاً وجرأة مما نحن على علم به من انتظام مداراته الفلكية. أما الأحداث الجسيمة الخارجة عن السياق، فضلاً عن صورة الطبيعة بكل ما لها من مظاهر متداخلة؛ فإنها تجبرنا أحياناً على رؤية الأشياء بأسلوب لابد له من أن يساوي بين الحقيقة الموضوعية والخيال، لأنه الأسلوب الوحيد المؤهل لفهم قوانين الطبيعة والاقتراب من روحها. إلى أي مدى ما زلنا بعيدين عن ذلك المطلق المتعالي؟ وإلى أي حد ستبقى تأملاتنا للكون قاصرة عن بلوغ مستوى الاكتمال؟ تمعنوا في قانون الوجود، الذي يلقي بظلاله على كل أجزاء الكون، ما دمتم قادرين على إيجاد ما يشده لبعضه من علاقات حية وفاعلة، فضلاً عن الثابت في مجمل تفصيلاته، وهو الموت والفناء الذي يربط كل أوصاله. انظروا كيف تدنو قيمة الحياة من قيمة الفناء والموت، فتشدُّها إليها مانحة إياها ولادة أخرى، كما هو الحال في الأحوال المتعددة لأشكال الحياة والنمو، والكم الهائل من الجسيمات المادية، وما هي عليه من ولادة واندثار وتجدد وتغير مستمر، لاجتياز دائرة وجودها والانفتاح على أخرى، فيما يخضع كل مصير من مصائرها الداخلية لمبدأ متأصل في نموه. تأملوا زنابق الحقل، إنها لا تزرع ولا تحصد، ولكن الرب الذي في السماء يطعمها، لأجل ذلك لا يقض مضجعها القلق. هذا المنظر البهيج، ذو المعنى الشفاف الهادئ، والأكثر سمواً، هو نقطة الذروة، وهو مما يمكن للمكتنز معرفة بالدين أن يفوز به حين ينعم النظر في الطبيعة؛ وما لها من غلال وافرة، تمنحنا ثراء لا حدود لعمقه ولا أشد وأبهى من دهشة الجري وراء محاولة اختراق طاقاتها وتوازناتها الكيميائية، فضلاً عما لها من قوانين أبدية، تتشكَّل هيئة الأجسام فيها ثم تدمر نفسها دونما خلل، وهنا تتجلى النظرة الأكثر قدسية ووضوحاً لروح هذا العالم. هلا أنعمتم النظر في هاجس الميل نحو الأشياء، وما يقابله من عزوف أو تردد، إنه شعور يصبغ مجمل تفاعلنا مع الطبيعة، ترونه ينشط باستمرار؛ وتطغى النسبية عليه، في التعاطي مع مظاهر التنوع والتعارض في جزئيات الطبيعة، لدرجة تكون الفردية فيها اسما بلا دلالة. انظروا كيف تنتشر على صفحات الخليقة آلاف الأشكال التي تبطن في اختلافها وتضادها ذاتاً واحدة. ولا يمكنكم أن تعثروا في سجايا الوجود على مظهر سطحي فاقد للعمق، ولا يقترح صيغ مفاهيمه، لأن كلَّ طبائع التنوع والاختلاف البادية محكمة في بنية متجانسة، لا يشوبها خلل، ولا يتسرب له نقص. تلك هي روح



العالم الكامنة وجوهره المتكامل في أدق وأصغر ما في الخلق، كما في أعظم ما يتبدى في آفاقه، فللخلق صيرورة إبداع واحدة، تتشكل وتتطور في كل الآفاق، والشخص الوحيد القادر على رؤيتها في كل مكان، هو ذلك القادر على إدراكها والتماهي معها، ليس فيما لها من متغيرات وحسب، وإنَّما في كل مظاهر الوجود التي تعمرها قدرة الإله الواحد. أما وأنَّ المعارف، التي يحتفي بها هذا القرن يشح فيها تأمل مظاهر الطبيعة، فإنَّ ما يتبقى لدينا هو ما ورثناه من طرائق وحكمة اليونانيين القدماء، ونتاج تأملاتهم العقلية العميقة. ولعله دليل واضح على ما تمثله المعرفة الدينية من تكامل يزدري أي تعزيز خارج عن إطار الملكة الفطرية، لأنَّه سيستغني عنها بسهولة، فالدين معرفة قامت أهم مفاصلها على مبدأ التجربة، وأخذت مساحتها وانتشرت بين الأفواه، بعد أن نطق بها فم الحكمة والدراية الحرة.

ولكن ما الميل وما التردد؟ ما الفردانية وما الوحدانية؟ ألم تكن الطبيعة هي نفسها مصدر تلك المفاهيم، التي أدركتم عبرها المعنى الحقيقي للطبيعة؟ ألا تنبع أصلاً من داخل العاطفة، حيث ينبثق تفسير الوجود والظواهر؟ العاطفة من المباني الأساسية التي تشيد عليها مباحث الدين، وهي بهذا المعنى إحدى أهم مصادر تكوين إدراك روح العالم؛ إنَّها الأرضية الداخلية للحياة، التي لابد من وجودها، ومن الطبيعي أن تحدد البنية الجوانية للوعي أساساً للفهم الخارجي للوجود والعلاقة بالكون والأشياء. ولكن يجب على العاطفة والعقل، إذا كانا معنيين بخلق ورعاية الدين، أن ينظرا في مبدئية التعالق بين الأمرين في تفسير الكون. اسمحوا لي أن اكشف لكم سراً، كان مخبأ في واحدة من أقدم الوثائق الخاصة بتقصي أرسخ معتقدات الإنسان بالدين، وفيها تتكشف علاقة الدين بالشعر، حين كان الإنسان الأول متمركزاً حول ذاته وعاطفته بمواجهة الطبيعة، وتملَّكته سطوة الإله، فحاورها بطرق مختلفة، لكنَّه لم يفهم جوهرها؛ كانت جنته رائعة، وعلى صفحة سمائه، حيث تتلألأ له النجوم بكامل حلتها، تكشفت له قيمة لا تتدنى عن قيمة الدين، ولكن معنى الحياة لم يخطر له على بال، ثمَّ إنَّه لم يمر بمرحلة التطور الروحي الداخلي بسهولة؛ ولكن الرغبة في الحياة حرّكت عقله وعاطفته بهذا الاتجاه. ولم يكن بخاف على الإله أنَّ الإنسان ما خلق لكي يعيش فرداً بمواجهة الطبيعة، فخلق له من يعاونه ويرافقه على امتداد رحلته في هذا العالم،



وحين بدأ الإنسان بفتح عينيه لتلقي الحياة بشكل يمازج بين الإدراك - أداة الحس - والعاطفة، أخذ صوته بالارتفاع لفهم وتفسير ما يحيط به في هذا العالم، وبأسلوب لا يخلو من الحماسة. لقد اكتشف الإنسانية في جسده، في لحمه وعظم ساقيه، ولاحت له صورة الإنسان في روح العالم، ومنذ تلك اللحظة أضحى قادراً على سماع صوت الإله، والرد عليه، وعندها شرع بسن قوانينه ونظمه بذاته، ولم يعد يستلها من تلاقحه المنفرد مع الطبيعة الأبدية. إنَّ كلّ تاريخ القضية يتأتى بشكل أو بآخر من خيوط هذا النسيج المقدس. شوق الإنسان للمقدَّس خلق لديه قدرة على التمتع برسالة الدين، وساعده على التعاطي مع أكثر أقطاب الوجود، فبدت له بصورة أوضح وأنقى. الدين هو اللبنة الأساسية لتشييد محبة الآخر، ثمَّ إدراك القيمة العليا لتلك المحبة كرابط جماعي لا غنى للفرد عنه؛ لأنَّه الوحيد الذي لا يفتقر بذاته إلى إمكانية تحديد مصير البشرية والاقتراب من مفهوم الإنسانية مادة للدين.

تنحصر الإنسانية بالنسبة لكم في الواقع والكون بما يتمثل لكم من صورته، فأنتم لا تعتبرون بعلاقة خارجة عن هذا الإطار. وأنا لا أريد أن أقودكم للخروج بالحديث حول هذه النقطة؛ ولكني يجب أن أشير إلى إنَّه لشدّ ما آلمني، كونكم وعلى الرغم من كل ما تبذلونه من حب للنزعة الإنسانية وكل ما تبدونه من حرص عليها، ما زلتم على غير توافق معها، لا بل وفي نزاع مستمر بأهم منابعها. إنَّكم تعذبون أنفسكم في محاولة لإعادة تشكيل الإنسانية، كلٌّ منكم على طريقته الخاصة، ولكن الذي يحدث في النهاية هو أنَّكم تتبنون، وبشكل قد يثير الامتعاض، ما لا يمكن لوجوده أن يؤدي لأي هدف يرتجى، وأعني التحريض على الدين، وترسيخ ثقافة متعالية عليه. ويجوز لي أن أقول هنا أنَّ مردَّ ذلك عائدٌ في الأصل لما لديكم من نقص في الشعور بالدين. مركز اهتمامكم هو الحركة داخل معترك البشرية، ولكنَّكم تبنَّيتم النظر إليها أفرادا وجماعات، ولعل هذا هو ما وسَّع من مساحة الاستياء منكم، ومن أسبابه أيضاً والتي يمكن أن تصل إلى ألف سبب، وهو السبب الأكثر جمالاً أو الأفضل من بينها، هو أنَّكم أخلاقيون جداً، تسيرون على خطى المفاهيم الأخلاقية، إلى درجة تصل حدّ التبعية وهذا مما يزري بكم. تأخذون الناس أفراداً، فتكون لديكم فكرة مثالية عن الفردية، لا تتفق معها. ربما كانت هذه بداية حسنة، ولكنها ستكون أفضل بكثير مع وجود الدين. هلاّ رفعتم



فكركم قليلاً، لتبصروا ما للدين من أجنحة، يمكنها أن تطير بكم للاقتراب من فكرة اللامتناهي، الذي يتعامل مع الإنسانية جمعاء بمفهومها الموحَّد؛ وإن كان يبحث في كلِّ فرد! تمعنَّوا في وجود الفرد، لتدركوا ما يضمره من رسالة الوحي لكم، وسترون أنَّ كلَّ ما يقمعكم أو يحيد بكم عن هذا الموقف سيتلاشى، من دون أن يترك وراءه أيّ أثر. ولا يفوتني أن أفخر بنفسي، على الأقل، لهذا الشعور الأخلاقي المنفتح على الدين، ولكوني أتفهم وأقدر تميّز الإنسان، وأنَّه قد يكون الجماعة نفسها، وأرجو ألاّ تنظروا إليَّ بشعور غاضب، يفيض ازدراءً وتحقيراً؛ إذا ما قلت لكم أن الدين يمنحني كلّ ما هو عظيم حقاً، ويؤمِّن لي إطلالة رائعة على مجمل ما للحياة من مفاصل. فكّروا بعبقرية الإنسان؛ بوصفه مخلوقاً أقرب للمثالية، إلاّ إنَّه رغم ذلك لا يستطيع فعل أيّ شيء، لخلق ما هو غريب أو غير مسبوق في وجوده، وإن كان الأمر لا يتعدَّى محاولة مجردة لخلط الألوان وشحذ الفرشاة، فقد يفكر الإنسان بأشكال لا تعد ولا تحصى، يحاول تجسيمها، ولكنَّ ما سينشأ لا يتعدى حدود المعروف أو المتخيل. وهناك الملايين من الناس، على اختلاف ما يغطي أجسادهم من أردية الزمن، تشكِّل لوحة الخيال بالنسبة لهم الحقيقية الأقرب لسد احتياجاتهم وإرضاء أذواقهم؛ لوحات تظهر الذكريات تارة، تكشف عن نذر الشؤم وسواه مما يمكن أن يرافقها من تنبؤات المستقبل البعيد؛ وبعضها انطباعات رائعة، وهي الأكثر لفتاً للانتباه؛ لأنها الأجمل والألصق بالإلهي الأبدي. على إنَّ متطرفي الاتجاه العقلي، الباحثين عن العلل الاستدلالية، ووجهات النظر الإلحادية، يقسمون الأشياء إلى عالمين: أحدهما آني للشرف والرفعة، أمّا الآخر فمعيب ويثير العار، إنّهم يحرمون أنفسهم متعة وجود الأشياء كما هي وحيثما تقف. لماذا تصرون على احتقار ما يشكّل اللبنة الرئيسية لمعنى الحياة، ويكسبها ثروة وثراءً؟ ألا يجدر بكل المخلوقات أن تمجد من بعث فيها نفحة الحياة، وأن تتخذه محوراً تنجذب إليه؟ ولعله من غير الخافي عليكم أنَّ الاشتغال الأبدي للإنسانية في مجمل وجودها وحركتها وعملها الدؤوب هو إعادة خلق نفسها وتقديم مظهرها بصور عابرة على مسرح الحياة المحدود. خذوا ما شئتم من هذا التنوع اللامتناهي للظواهر البشرية، من مكوِّنات الإنسانية، ستجدون في كلِّ مفصل من مفاصلها تقريباً شيئاً ما يشير لنقاء فطرتها، في المختلط منها والمتداخل ببعضه، المتمازج حدّ النخاع، والمشبع برائحة



سواه، لا بد لكم أن تعثروا على تركيبتها النادرة، بصرف النظر عن الوسيلة التي أعدَّت بها. وإن كانت هناك ارتباطات وصلات أخرى يمكن أن تخطر على بالكم، ولكنكم تعتقدون بأنّها لا يمكن أن تدرك؛ فتلك ليست فجوة أو مظهراً من مظاهر السلبية والقصور في الكون، وإنَّما إشارة إلى أن أية درجة من درجات الخيال لا يمكن أن تدرك روح العالم بكامل ما لها من تداخل. الوحي الإلهي الحقيقي، واقع فيما يتخطى حدود الحالة الإنسانية للخيال المقيدة بأقصى ممكناتها بنبوءة اللاوعي حول ما يمكن وقوعه في المستقبل القريب. أمّا التعدد في صور الوجود البشري، وهيأة الإنسان المكرورة دونما تغير جوهري في بصمتها الحقيقية، ووضعها الدين داخل أطر معنوية محدودة، لأن الإنسانية جمعاء، وبصرف النظر عن مدى التمازج أو التباين الواقع فيما بينها، فضلاً عما يبدو عليها من ثوابت ومتغيرات متناهية، تمتح في النهاية من عقل أبدي واحد، لا يمكن لها أن تنفلت عن مداره الذي يضعها تحت أمره وإرادته. من الطبيعي أنَّ قيمة التشابه مع الآخر لا يمكن أن تصل حدَّ التطابق والمساواة، وفي حياة كلِّ شخص توجد لحظة يشبه وجودها بزوغ التماع الفضة بين كمّ من معادن أخرى صامتة مطفأة، لحظة ترتفع على ما سواها، وترتقي فتدرك ذروة لا يطالها سائر الزمن. تلك هي اللحظة، التي خُلقَ الإنسان من أجلها، وفيها يدرك وجهته الأساسية، ويعيد كلّ ما فقده من طاقة وقدرة استنفدت في مسارب أخرى. وإنَّه لمن دواعي سروري، أن أمدَّ يد العون لتلك النفوس شحيحة الانتماء لهذه اللحظة، أو أن أرافقهم في رحلة البحث عنها، أمَّا من لم يسبق له أن عاش لحظة الأبدية، فهو بطبيعة الحال ممن سيبدو وجوده كلّه كما لو أنَّه زائد ومحط ازدراء محض.

ولكن أليس من الكافي، إذا كان من بين ذلك الكم الهائل من البشرية، التي لا تعد ولا تحصى، بعضٌ ممن يمثل الإنسانية بصورتها العالية اليقظة، التي تتجلى في الانسجام والتوافق الداخلي مع الإيقاع الروحي للعالم، الباعث للبهجة والشعور بالرضا لدى الإنسان؟ أنا ألاحظ من وقت لآخر الحركة الأبدية للبشرية، وتقدّم عجلتها إلى الأمام، وكيف يشارك بعضها البعض بشبكة من علاقات معقدة، حيث لا شيء داخلها يتحرك لذاته أو بذاته. إنني أتفهم شكواكم في كون العقل والروح، الشهوانية والحسية منزوعة القداسة والأخلاق، العقل والقوة العمياء تظهر في حركتها بصور منفصلة. ولكن لماذا



يبدو لكم كلٌّ منفصلٌ عن سواه ويتحرك لذاته؟ فالعقل والروح طرفا إدراك يتداخلان فيما بينهما موضوعياً، والأخلاق، التي تنتمي الشهوانية إليها، هي من جنسهما، إنّها جزء من ذلك الكل، ولذا فهو الذي يستوعبها، ولا يمكن لها أن تتعدى أنساقه. هل تعتقدون أنّ هذا الفصل القسري بين الأشياء، وتفتيتها لأجزاء صغيرة، بالكاد ملحوظة، من شأنه أن يجعلها تفهم على نحو أفضل؟ ولذلك تختفي من وجهة نظري تلك الخطوط العريضة التي حددتموها للعلاقة الشخصية بالدين؛ وجعلتموها تنتقل كالعدوى، وسرعان ما تطوّق كل شيء، وكأنَّها القوى المغناطيسية المحيطة بالغلاف الجوي، والتي تندمج وتتوحد مع كلِّ شيء، وتعكس حيوية وانتشار الأكثر ابتعاداً فيكون في تماسٍ يومي مباشر. هذا هو تناغم وانسجام الكون، وحدته الرائعة، وعظمة إبداع خلقه الأبدي؛ ولكنكم تسلبونه هذا المجد، واضعين إياه في عزلة بائسة، لأنّ ما يشغلكم هو كيفية تقديم الأخلاق، وجعلها في المقام الأول للتعامل مع الوجود، ثمَّ إنَّ تفكيك وتقليب مظاهر الوجود ومكوناته أخذ منكم مأخذاً كبيراً، ونمَّى لديكم مشاعر احتقار الدين. ابحثوا تحت كل الظروف، التي ينعكس فيها هذا النظام الكوني، فيما إذا كان هناك ما سيرتفع للفكر يلوّح له كعلامة على ما هو إلهي. اسمحوا لأنفسكم أن تعجب باصطلاح تقادم الدهر عليه، وثمَّة من استمرأ التخلص منه، وابحثوا في سير جميع الرجال المقدسين، الذين أفصحوا للإنسانية مباشرة عن مضامين رسالاتهم، علَّكم تجدون خطاباً يمكنه أن يكون وسيطاً بين الانطفاء في طريقة تفكيركم المحدودة، والإشراق في الصورة الأبدية للكون. امنحوا كلَّ ما بدا مختلفاً من قبل فرصة أن يضاء بانعكاس هذا القبس الجديد. سينتهي بكم المطاف لذواتكم ستصلونها، ولن تجدوا فيها الأسس الأولى لماهية الأجمل أو الأقل جمالاً، الأنبل والأحقر، وسوى ذلك مما نظرتم إليه في جوانب الوجود البشري وحسب، وإنما سيتكشف لكم أثر تعاقب الأزمنة على درجات وعي الإنسان وقواه ومظاهر وجوده. هذا المزيج شديد الاختلاف والتضاد، الذي تراكم في مكوناته وصقل شخصيته، سيبدو لكم كلٌّ هذا لحظات محورية، لا يمكن تجاهلها في حياة البشرية. من هنا ترسم الأنا لديكم صورة واضحة المعالم لقيمة التعدد، وخاصية التغيُّر التي تطبع الإنسان. إنَّ العودة بالدين إلى الذات وسحبه إليها تكشف عن طريق إدراك اللامتناهي، إذ لا يكون المرء بحاجة لوسيط يكشف له عن صورة الحدس لدى الإنسان.



ولكن النظر إلى الإنسانية لا يجب أن يقتصر على وجودها الراهن وحسب، وإنما أيضاً لما ستكون عليه؛ وما اختطته لنفسها من مسارات كبرى لا يمكن لأنساق المرور عليها أن تكون مكرورة، وإنما مكملة لما سلفها من آثار، وهي مسارات تخضع بطبيعتها لدينامية التغيرات الداخلية، وتتشكل على أساس الرغبة، في أن تقود لما هو أعلى وأكثر تطوراً. إنّها حركة تصاعدية، لا يريد الدين التعجيل في سرعتها أو التحكم بها، وهو أي الدين لا يتقاطع مع فكرة المحتوى المتناهي للوجود، وإنما يراقبه ويعده واحدة من أكبر صنائع خلق الكون. ويشكِّل التاريخ بالمعنى الذي ترسو عليه مقولة الخبرات الكامنة أعلى مكوِّنات الدين، التي لا مناص من أن يبدأ وينتهي معها - حتى النبوة هي الأخرى لا تخرج عن مرمى النسق التاريخي، لدرجة لا يمكن تمييزها فيها عن التاريخ، أو فصلها في سياق مستقل عنه - وكل الوقائع التاريخية الفاصلة، بصرف النظر عما يربض في نسائجها، حدثت لتحقيق أغراض ومقاصد دينية، فضلاً عن كونها تولَّدت غالباً من أفكار دينية. وفي اشتغالات التاريخ تقع أعلى مفاهيم الدين، وتدرجها عبر حقب زمنية مختلفة من وجود البشرية في أرجاء المعمورة، والتاريخ كان ولم يزل أرضية معيارية آمنة للدراسة والمقارنة بين المكونات الهامشية والأصلية للدين. وهنا يمكنكم أن تعودوا لقراءة أرث الأرواح والنفوس المقدسة وأسفارها، والتي تظهر وكأنها قصيدة شعرية تحتمل تعدداً وعمقاً في المعنى، يفوق ما يمكن أن تعبر عنه أكبر أحداث الكون روعة. وفيها شحذ لهمة نفسٍ، ستأتي قريباً بعد توارٍ دام طويلا، ستعود، إذ لا يمكن للطبيعة أن تنتج مثلها، لا بد لهذه الروح أن تبزغ، ولكن رؤيتها لا تتاح لغير الرائين القادرين على فهم إشارات تعاقب الأزمنة والآثار التي تنتج عنها. قريباً سيحل مرة أخرى لقاء الإنسانية بلحظة لم تكن بمنأى عنها، ولذا عليكم اكتشاف مسار الكون، والاعتراف بتماسك منظومته المحكمة. قريباً تصحو عبقرية الإنسان المميّز، ممن أنهى مسلك حياته بين هبوط وصعود على تضاريس حقب وأزمنة متباينة، ليظهر في موقع مغاير وتحت ظروف مختلفة، بحياة جديدة، تزدهرُ فيها منابع العطاء، وتبدو أكثر معرفة باشتراط وجودها، حيث يحسن فيها مناخ الإنسانية وتطيب أرضها. وهنا تظهر لكم شعوب وأجيال من البشر، وتتجلى وجهة نظرنا السابقة بالفرد. حياة تحظى بالاحترام، لأن الإنسان بارع فيها، وقادر على العمل، قاصداً تحققه العيني باتجاه اللامتناهي. وإذا



لاحظتم السياق العام الذي أحدِّثكم به هنا ودققتم في معطياته مباشرة، من دون الانتباه للأصغر أو إلى الأكبر منها، فستجدون المبدأ الأساسي المحرك له هو القدر أو المصير الأبدي، الذي لا فرق فيه بين السبب والنتيجة، أو العلة والمعلول، وسوى ذلك من الاختلافات، التي يمكن أن تطبع الشكل الظاهر للأشياء. سيتجلى لكم خطابي، وكأنَّه خليط رائع؛ من عناد وتزمّت، وصرامة جامدة، وحكمة عميقة مرنة، مزيج من عنف ورحمة، ومحبة لا حدود لحميميّتها. أمّا التنافر والاختلاف بين الأشياء، فسرعان ما يلوح لكم، وكأنّه شيء واحد يأخذ أدواره بالتناوب. الدين هو الوحيد القادر على أن يظهر الحياة كقيمة مشتركة تجمع مكوناتها القدرة الفريدة على التمازج، ولكنّ ما يدمر الإنسانية هو الغريزة العمياء، والعادة الجاهلة، والطاعة المميتة، وكلّ ما هو بليد وسلبي من القوالب العقلية الراسخة في الماضي المعبر عن اختناق الحرية. ولابد من الإشارة هنا لضرورة الاشتغال في الزمن؛ ابتداء من اللحظة الزمنية إلى القرن، واستمرار خوض غمار الحياة، لإعادة تعويض ما فقد من المحبة الأبدية.

لقد حاولت أن أسلط الضوء على وجهات النظر البارزة، والخطوط العريضة للدين، في مجال الطبيعة والإنسانية؛ ولكني آثرت في الوقت ذاته أن أصل بآفاقكم إلى الحدود النهائية. أما بالنسبة لأولئك الذين يتعاملون مع الإنسانية والكون على حدٍّ سواء، فإنّ قضية الدين لا تشكِّل لهم موضوعة حيوية، ولا يمكن الحوار معهم؛ إلا على أسس تقودك للحديث مرة أخرى عن الفرد وما هو أصغر منه. لا يذهبنَّ بكم الظن إلى أن تلك هي الحدود العليا للدين، وانظروا بدلاً عن ذلك، في ماهيته، فهي واقعاً مما لا يقف عند حدود. إذا كانت الإنسانية متحركة بذاتها وقابلة للصياغة والتشكّل، وإذا سلمّنا بأنَّها لا تختلف على مستوى وجودها في الكون وحسب، وإنما في الكيفية التي يتحرك فيها هذا الوجود، ألا تشعرون بأنَّ من غير المكن أو الموضوعي جعلها هي الكون نفسه؟ إنّها بالأحرى على صلة وثيقة به، كصلة الإنسان بالإنسانية، ولكنَّها مجرد نموذج عن الخلق المتكامل، ويجب أن تكون هناك أشكال أخرى لذلك الخلق، ربما تحدّها أو تتعارض معها. الإنسانية مجرد همزة وصل بين الفرد وسواه، مكان للاستراحة في الطريق إلى اللانهائي، ولذا يجب أن تعثروا على قيمة أخرى أكبر وأعمق، يصدق على أساسها ربط الإنسانية بالكون. أدعوكم لتقليب النظر في العدد



القليل من المعتقدات الدينية، التي مررت على ذكرها لكم، ستجدون أنَّها لم تكن غريبة عنكم إلى حد بعيد، وهي على الأرجح تحتل حيِّزا من عقولكم، لكنني لا أعرف بالضبط ماهية تلك المشكلة الكبرى ومكامنها: أهي في كونكم تميلون للاستغناء عن الدين، أو أنّكم لا تفهمونه؟ ولذا تجعلون آثاره تغيب عن العقل تماماً، لا شك أنَّ بينكم العديد ممن هم على بينة من الدين ويدركه جيداً، ولعل بعضكم يسميه أيضاً بالدين، ولكنكم لا تريدون للدين أن يحتل نقطة محورية؛ ومن ثم تحاولون إقحام كلّ فكرة تنبثق عن منابع العقل وبالطريقة نفسها، دائرة الدين في محاولة لنزعه ولتجريده عن محله. ما الذي أوصلكم لهذا الوعي شبيه الشظايا والقدد الممزقة؟ دعوني أقول لكم الآن، إنَّكم لم تذهبوا هذا المذهب قاصدين الدين، وهو ما تحتقرونه وتزدرونه، وإنما أردتم الأخلاق، لكنكم لم ترددوا في إعطائها اسم الدين؛ رغبة في أن توجّهوا له طعنة مميتة. إنَّ ما يجب أن تعلموه، هو أنَّ الدين لا يعرف شيئاً من هذا القبيل، وليست له صلة بالتفاضلات العقائدية؛ حتى عالم النظم الأخلاقية، هو لا يعني له حدس الكون برمَّته. للدين القدرة على معرفة واكتشاف جوهر التعامل مع روح الوجود، وكل ما ينتمي إلى عمل الإنسان، في اللعب واللهو كما فيما تمليه محامل الجد، في الأصغر كما في الأكبر من تساؤلات الإنسان بمواجهة الحقيقة. إنَّ ما يكشفه الدين ويفسح المجال لرؤيته يكون قادراً على القيام ببسطه في أي مكان. نعم، لا أجمل من الغرق في الفعل الأخلاقي، سواء أنبع ذلك عن الإرادة الأبدية للكائن، أو أنَّه قفز إلى حيِّز الوجود بفعل خارج عليها، ولكن لا يمكن لقطرة من هذا الفعل أن تختلط بالدين، من دون أن تخلخل نسيجه، فتنقص من نقائه وتحرمه من سعته وامتداده.

يتكشف الجهل المطلق بالدين، وبشكل أكثر وضوحاً في طبيعة المشاعر الباردة حياله، التي لم يزل حضورها شائعاً بينكم على نطاق واسع. ما مدى ارتباطكم بالمعتقدات، وهل من ضرورة لجعلها تفيض من عواطفكم ووعيكم، فتكون أساساً لتفسير الظواهر؟ إذا كشفت لنا روح العالم عن تجلياتها المهيبة، وتأمَّلنا عظمة إبداعها لهذا الخلق، مصغين لما يحكمه من نظام رائع، فهل هناك ما هو أكثر التصاقاً بالطبيعية من ذلك التقديس الحميمي، الذي يخترقنا بطاقة مقدسة غير مرئية؟ وعندما ننظر في آفاق هذا الكون، ثم نعود إلى الوراء لنفحص الأنا التي نحوز، ألا تتبدى لنا بمنتهى



الصغر، ولربما اختفت أو تلاشت، إذا ما قورنت بسعة الكون، ألا يدعونا ذلك لأن نتأثر به، ونكون أقرب للتواضع الحقيقي؟ وإذا كنَّا في نظرتنا للعالم غير محصورين بذواتنا، وإنما منفتحين على سائر البشر، فسيتضح لنا كيف أن كلَّ واحد منهم، ومن دون تمييز أو اختلاف في المعنى، يدرك ما نحن عليه من تمثل خاص لتساؤلات الجنس البشري، ولذا فإنّ الاستغناء عن الوجود الفردي في هذا السياق ضرورة لابد منها. هل ثمّة ما هو أكثر طبيعية من تبنّي النظر للجنس البشري بأجمعه ومن دون تمييز؟ حتى على مستوى العقل والقوة الذهنية، وما يخرج من تحتها، كالحب، والبعد النفسي للمودة القلبية، الدين هو كلّ هذه المشاعر، وغيرها، مما يظهر فيه ارتباط الأنا بمحيطها الخارجي حاضنة العقل الحي. لقد عرف القدماء ارتباط الدين بالمشاعر من قبل، وحددوا مساربها جيدا، إذ أطلقوا عليها اسم التقوى، وجعلوها ذات صلة مباشرة بالدين، وأنبل ما يشتمل عليه من أجزاء. أنتم تعرفون ذلك أيضاً، ولكنكم إذا ما قابلتم شيئاً في هذا السياق، حاولتم على الفور إقناع أنفسكم بأنّه مما ينتمي للقيم الأخلاقية، تريدون للمشاعر الدينية أن تتخذ مكانها على رقعة الأخلاق؛ متناسين أنّها لا تسعى لتلك الرقعة، ولا يفقدها غيابها عنها شيئاً من تكوينها. الدين لا يتأثر بافتقاده لشيء من المحبة والمودة، وهو لا ينجذب لتحقيق ذلك بقدر انجذابه للحركة المتأتية من ذاته، وليس عن طريق الملاحظة التي تنتجها تأملات لموضوعات خارجية، مبنية على أسس عقلية. الدين لا يعرف تبجيل النظم والقوانين التي تقدسونها، على العكس من ذلك، إنَّه يدينها، ويعدها مصدراً غير طاهر، هدفه إشاعة الأنانية، ولا يخرج عن ذلك ما يحدث داخل تلك النظم الموضوعة تحت مسميّات الشفقة والامتنان، جملة من النظم التي تهين وتحتقر مبدأ الخشوع والتواضع، وإذا ما تحدّثتم عن التوبة عنها، فإنّكم ستتحدثون عن وقت ضائع في موضوعة عديمة الفائدة. دعكم من كلِّ هذا، وعودوا لتسمية الأشياء بمسمياتها الحقيقية، فلا مناص من التعرف على المشاعر الدينية لذاتها، ومن دون إلصاقها بما هو خارج عنها. ألا تظنون أنَّكم بابتعادكم عنها تستمرئون خداع أنفسكم؟ كلّ ما عليكم هو إعادة تلك المشاعر أو سواها المماثل لها، مما حدث اغتصابه من الدين إلى حاضنته، لأنّ الدين هو المالك الحقيقي لتلك المشاعر، ولما يدخل ضمنها من أخلاقيات، لا تشكل إلا جزءاً يسيراً من مضمون



الرسالة الدينية في وساطتها للجنس البشري. ذلك هو الموضع الذي يحتله الدين، وخاصة فيما له من تلقائية في المشاعر، وقد سبق لي أن أشرت إلى أن الدين هو الوحيد القادر على تحقيق عالمية الإنسانية، ويمكنني الآن تفسير ذلك بمزيد من التفصيل.

إنَّ مجمل ما للإنسان من تفاعل، سواء أكان أخلاقياً أم فلسفياً أم فنياً، يكشف بشكل أو بآخر عن سعي جاهد لتحقيق مستوى من البراعة، وهو طموح بارد محجم بحدود لا مفر منها، حدود تستهدف نقطة معينة من العقل البشري. والسؤال المطروح الآن هو: هل يمكن للإنسان من ذلك الطموح أو التوق المحدود أن يحقق تدريجياً ما يسير به قدماً لإدراك القوة اللانهائية؟ إنّ البراعة الحقيقية للإنسان كامنة في قدرته على الانسجام مع إيقاع حياته، وهو إيقاع سيبدو مشدوداً لملاحظات فردية غير ذات قيمة، إن لم يتسن له الارتباط المباشر بالدين. لأن الصلة بالدين ستجعل الحياة مكتنزة متنوعة، لا حدود لثرائها واكتنازها بأنغام لا تقاوم، وبهذا يمكنها أن تحوّل كل كلمة بسيطة مأخوذة من واقع الحياة المعيشة إلى لحن متناغم وانسجام رائع.

إذا كان هذا الذي قد أشرت إليه، وآمل أن أكون فيه مفهوماً من قبلكم بدرجة كافية، يشكِّل واقعياً جوهر الدين، فإنّ السؤال من ثم سيكون: في أيٍّ موضع يمكننا أن نقيم ما ينضوي تحت مفهوم العقائد والمذاهب، التي تنبثق بالضرورة عن محتوى الدين؟ وهو سؤال ليس من الصعب الإجابة عنه.

لا شك أن هناك بعض التعبيرات المجردة عن المعتقدات الدينية، أما البعض الآخر فهو انعكاس حر لجملة من الأفعال الأصلية التي تتعلق بالمعنى الديني، ونتائج مقارنة المواقف الدينية مع سواها من وجهات النظر الأخرى. وإنّ الحصول على محتوى أيِّ عمل هو انعكاس لطبيعة تلقيه أو العمل عليه، ولكن هذا التصور هو خطأ شائع، لا يجب عليكم أن تتعجبوا من وقوعي فيه هنا. مفاهيم من مثل: المعجزة، الوحي، الإلهام، الأحاسيس الخارقة، يمكن للمرء أن يجعلها تجمع بين الكثير من الديانات، من دون أن يخل بشيء منها كمفاهيم، أما من يضع دينه أساساً للمقارنة والاحتكام لما ينتج عنها، فإنه سيتعثر حتماً بتعدد المذاهب والمعتقدات، لأنَّها ستعترض طريقه لا محالة، وقد لا يجد حلاً للتعامل معها. انطلاقاً من هذا المعنى، تنتمي جميع هذه المصطلحات لمجال وحاضنة الدين عامة، وهو انتماء ضروري، ومن دون التفكير



في حدود تطبيقها أو الحد الأدنى من فاعليتها. أمّا الخلافات الواقعة في ماهية الحدث الذي بلور المعجزة فعلاً، وفي الطابع الحقيقي الذي شكّل شخصية المعجزة بمواجهة وجودها، وما عدد الرسالات والوحي السماوي، وإلى أي مدى على الإنسان أن يؤمن بها، ولأي سبب عليه أن يؤمن؟ كل هذه التساؤلات وسواها هي مما أنتجته حماقات الآراء الفلسفية وسخرت العقل له، وهي عمليات صبيانية نتجت عن خلط الميتافيزيقا والأخلاق بالدين. إنّكم تمزجون الأشياء ببعضها، فتجعلون الدين يضيق بها ذرعاً، لأنه غير معني بمجمل الأحكام العلمية والمادية، ولا ينبغي لها أن تكون بكل هذا الاقتراب منه. أرجوكم لا تكونوا منشدين للمناظرات السفسطائية، وما يتوارى خلفها من مغالطات ورياء، ثمّ تجعلوا ما يتمخض عنها محسوباً على الدين.

ما المعجزة؟ أخبروني بأية لغة شئتم - وأنا بطبيعة الحال لا أتحدث عن المعجزة التي ستبرز لنا من وجهة نظركم بعد تدمير الدين كله - إشارة أو تلميحاً. إنّ كل تلك المفهومات المتصلة بها لا تفصح إلا عن شيء من العلاقة المباشرة بالظاهرة اللانهائية للكون، وهو مما يستبعد منه أن يكون على صلة بصورة ظاهرة الطبيعة المتناهية. المعجزة هي الاسم الديني لهذا الحدث، حدث اتصال المخلوقات كلها، حتى الأكثر طبيعية وشيوعاً باللانهائي، ميلها إليه وقناعتها بأنه المتحكم المطلق بوجودها. المعجزة من وجهة نظري كامنة في كل شيء، وليس كما تتصورونه عني، وهو أني أضعها في إطار الغرابة وغير المألوف. وكلما كنتم أكثر تديناً كلما تلمّستم مظاهر الإعجاز في كل مكان، أما عن الخلافات الدائرة عن الحدث الإعجازي وماهيته، فهي في الحقيقة لا تكشف بذاتها إلاّ عن افتقار مهول في الحس الديني لدى المختلفين. ففريق يلهث وراء تفنيد المعجزة أنّى توفر له اتجاه، وفريق يحاول، وعلى العكس من الأول، أن يثبت وجودها هنا، أو يشير إليها هناك.

وما الوحي؟ كلّ رأي أصيل وجديد عن الكون وحركيّته هو ومضة من ومضات الوحي، وأظن أن كلاً منكم يعرف ما أرمي إليه بالأصيل والجديد. وما الإلهام؟ إنّه ليس سوى الاسم الديني للحرية، فكل عمل حر هو في جوهره فعل ديني، وكل عطاء يحمل بين طياته وجهة نظر دينية، وكذا كل تعبير حر يحمل شعوراً دينياً. وما آثار الرحمة؟ كل المشاعر الدينية هي أثرٌ خارق، لأنها مشاعر تتباشر مع الفعل الكوني اللانهائي. وهكذا ما تقدم من مفاهيم وسواها - وإذا كان ينبغي للدين أن يشتمل على



مفاهيم - هدفها الأول والأساسي هو أنها تشير إلى الطريقة الأكثر غرابة بوعي الناس بالدين؛ ولعلها تكتسب أهمية أكثر لأنها تصف ليس المشترك في الدين وحسب، إنما وعلى وجه التحديد، ما يجب أن يكون عاماً فيه.

نعم إن من لا يقوى على مشاهدة المعجزة في داخله، ولا يتأمّل تجليها حيث النقطة التي يقف عليها في هذا العالم، ومن ينأى عن استغوار نفسه وتسلق بواطنها، ولا تتوق روحه لامتصاص جماليات العالم والارتواء من نظم الكون، ولا يشعر بين الحين والآخر بسطوة الإله عليه، بالمقدس الذي يتحدّث ويتفاعل في وجوده معه، ومن لا يعي على الأقل - لأن هذا هو في الواقع الحد الأدنى - أنّ مشاعره هي حصيلة من الآثار المباشرة للاتصال بروح العالم، وأن ما في داخله من نقاء وصفاء، هو شيء فريد من نوعه غير قابل للتكرار أو النسخ، ذلك هو من لا دين له. الاعتقاد، أو ما يسمى عادة بذلك، هو قبول ما يفعله الآخر بإرادة التفكير، وإرادة التعاطف معه فيما فكّر وشعر به، والدين هو خدمة الإحساس، وبدلا عن أن تكون الأعلى في الدين، كما قد يتصور أحد، يجب أن تكون الأقرب إلى روحية تلك الخدمة وبساطتها، التي ثمّة من يرغب في أن يقحمها في فضاء مقدّس. إنّكم لا يمكن أن تثبتوا أن الدين غير قادر على دفع نشاط الفهم وتقويمه، أو أنّه يتعارض مع رغبتكم في الوقوف على معرفة، أينما حللتم في الطريق التي تسيرون عليها. ولا صلة للدين من بعيد أو قريب بالعبودية على اختلاف أشكالها، ولا الدين بسجن أو مساحة أسر معين، ولذا عليكم أن تكونوا جزءاً منه، لأنّه الحرية، نعم، وأن تكون حراً هو الشرط الوحيد الذي يمكنك بموجبه دخول منظومة الدين. ولكن ومع ذلك، يكون كل إنسان، باستثناء ثلة مختارة، بحاجة إلى وسيط، وهو الدليل الذي يوقظه من الغفوة الأولى، ويوقد إحساسه بالدين، ويمنحه الاتجاه الأول، ولكن هذا الدليل لا ينبغي له أن يمكث طويلاً لأنّه لا يوجد إلاّ بوصفه حالة مؤقتة؛ فالإنسان فرداً هو من يجب عليه في النهاية أن يفتح بصيرته للدين، وأن يقيم ما يحتوي عليه من كنوز، وإلاّ فإنه لا يستحق مكاناً في مملكة الدين، لأنّه غير قادر على اكتشافها.

إنّكم على حق في احتقار المغفلين، الذين يستمدون دينهم من مستودعات أخرى، أو أولئك الذين يجعلونه معلقاً بخط ميت، يتخذونه مادة للقسم، ومنه يحاولون إثبات كل شيء. كل كتاب مقدس ليس سوى ضريح للدين، نصب تذكاري له، يشير إلى أن



عقلاً كبيراً كان هنا، ولم يعد بعد على قيد الحياة؛ لأنه لو كان حياً وفاعلاً، فهل سيكون من شأنه أن يضع مثل هذه القيمة العالية لحبر على ورق، حبر ربما كان مجرد تعبير خافت المعنى صدر عنه في سياق ما؟ ما من أحد له دين ويعتقد بحدود كتاب مقدس، أمّا من يقدم على ذلك فإنّما يحاول خلق دينٍ لا يحتاج إليه. لقد أظهرت لكم ما هو الدين في الواقع، فهل وجدتم أي شيء في ذلك ما يشير لعدم تكريم التكوين المعرفي للإنسان؟ ألا يزيد الإحساس بالفردية والانعزال من حجم الاشتياق والتلهف للقوانين الروحية الأبدية للطبيعة وللكون، والسعي للاتحاد والتماسك معها في أفعال النفس؟ ألا يشعر أحدكم في كثير من الأحيان، بذلك التوق المقدس لشيء مجهول؟ أتوسّل إليكم أن تصغوا لما تهمس به فطرتكم، أن تدركوها وتتبعوا ما يصدر عنها! ابتعدوا عن العاري والكاذب، الذي يزخر به هذا العصر، لأنه لا يجب أن يخضعكم إليه، وإنما عليه أن يخضع لكم ولصياغاتكم وصنائعكم! عودوا مرة أخرى لذلك الشعور القريب منكم، الذي فصلتم عنه قسرياً، فتدمر الجزء الأكثر رقياً وجمالاً من وجودكم.

يبدو لي أنَّ أكثركم لا يصدِّق أصلاً أني لم أرد أن انتهي في هذا الموضع من عملي الحالي. وكأنكم تعتقدون أنَّه ليس بالإمكان التحدث بدقة، لا عن ماهية الدين، ولا عن الخلود، ولا عن الألوهية. أرجوكم أن تتذكروا ما قلته لكم في البداية؛ وهو إنَّ الأشياء السالف ذكرها لا تشكل المحتوى الأساسي للدين. تذكروا أنّي عندما رسمت المخطط التفصيلي لبعض المصطلحات، أشرت إلى الطريق التي في نهايتها تكون الألوهية، لِمَ أنتم مترددون في دخوله، وما الذي تملكونه أصلاً لكي تخافوا خسارته؟ لابد لي أن أؤكد مرة أخرى؛ أن ليس لدي طريقة تفكير دينية خاصة بي تختلف عن الآخرين؟ أرجو ألاّ تعتقدوا أنّي أخاف قول كلمة حق عن الألوهية، بسبب خطورة الحديث عنها. لقد قلت كلمتي قبل أن يكون هناك أيّ تعريف قانوني معترف به؛ لله، وللوجود، قد رأى النور وأصبح راسخاً في الامبراطورية الألمانية. ولا يجب أن تذهب بكم الظنون فتقودكم إلى ناحية أخرى، وهي أني أمارس خداعاً ورعاً، وأريد أن أكون المتحدِّث بكلِّ شيء للجميع، عن طريق إنزال شأن الأشياء، ثمَّ تقديمها بشكل ظاهري قابل للإدراك. تلك الأشياء التي لابد أن تكون لها عندي أهمية كبيرة، تفوق ما أروم الاعتراف به هنا. لذلك أود أن أتحدَّث إليكم قليلا، وأن أحاول توضيح فكرة مركزية؛ وهي أنَّ الألوهية بالنسبة لي ليست إلاّ رؤية دينية فردية، ليس بالضرورة أن يرتبط بها



الآخرون، وتبعاً لوجهة نظري وبموجب فهمي للإيمان، الذي تعرفون "لا وجود للدين بغير إله"، ولا يمكن لأيِّ شيء أن يكون من دونه. وفيما يتصل بالحياة الأبدية أريد أن أقول لكم رأيي بصراحة. ولكن أخبروني في البداية عما يجول في خواطركم بخصوص الألوهية، وماذا تقصدون بما تذهبون إليه فيها؟ لا وجود لتعريف غير قابل للنقض، ثمَّ إنّ أكبر الخلافات في الرأي الموجودة في هذا السياق، مردها إلى اختلاف التعريفات والمفاهيم. الله باعتقاد الأغلبية هو ليس سوى الروح الخلاقة للكون، والإنسان هو الصورة المثالية لإله ذلك الكون، أما الإنسانية فهي كلُّ شيء محوري تدور طبيعة فهمه على محور المعتقد الذي تدين به الأغلبية، وخصوصاً بالنسبة لخبراتها وتجاربها، إذ تتجه لتحديد عقيدة وأصل ما يؤمنون به من إله.

الآن وقد قلت لكم بوضوح كاف؛ إنَّ الإنسانية لا تعني بالنسبة لي كلّ شيء، لأنها قد تسير كما أسلفت بعملية مواضعة أو توافق إيماني، ينشد كوناً جديداً، تكون فيه الإنسانية، فضلاً عما يتصل بها، مجرد شيء متناه في الصغر، فهي في النهاية ليست سوى مظهر وحيد وفانٍ. هل يمكن أن يكون الإله الذي هو مجرد الفكرة الخلاقة للإنسانية قمة الأيمان عندي؟ لا ريب أنَّ بعض النفوس قادرة على تخيّل ذلك؛ لأنها ربما أكثر شعرية، وأعترف أن لتلك النفوس مرتبة أعلى. إلههم هو إلهٌ واحد، يختلف كلية عن الإنسانية أو الأفراد، إنّه نموذج متفرد لصنف خاص به. وعندما يريني الوحي ويعرفني بهذا الإله، الإله الواحد، ولابد لي أن أعلن عن كون الآلهة الكثر، الذين تجود بهم مخيلة الإنسان - وأنا لا أكره في الدين شيئاً أكثر من الهوس بالأعداد - يمكن أن تكون اكتشافاً محبباً بالنسبة لي، لكني أطمح لنوع آخر من العلاقة بالله، علاقة أعمق وأعلى من ذلك الفضاء السطحي للإنسانية، ولا شك أن كلّ نوع من أنواع العلاقة هو بحد ذاته جزء لا ينفصل عن تبعيته للكون. هل من الممكن أن يكون الله بالنسبة لي بناءً على هذا أكثر من مجرد رؤية وحيدة؟ من المحتمل أن تكون تلك مفاهيم عن الله منقوصة، ولكن دعونا نذهب إلى ما هو أسمى، لمن هو أعلى كياناً، لمن هو روح الكون، لمن يحكم الكون بحرية وحكمة. إنَّ الدين الحق ليس رهينة لفكرة، واعتناق الدين معناه تدبر الكون، وقيمة الدين عندكم ترتكز الى الطريقة التي تتأملون بها الكون، والى المبادئ التي تستقونها من صنائعه. وليس بمقدوركم أن تنكروا أنَّ ربط الألوهية بكل رؤية في الكون أمر بسيط ومريح، ولهذا كان لزاماً عليكم أن تعترفوا بأن ديناً بلا



إله يمكنه أن يكون أحسن من آخر له إله. الكون يعرض نفسه بصنائعه على الإنسان البدائي، وهو إنسان لديه فكرة مرتبكة عن الشمولية والأبدية وغرائز غامضة، كل هذا مع عدم وجود الكثير في ذهنيته للمقارنة، عدا فوضى تبدو بذات الشكل المرتبك، وبغير تشعب أو نظام أو قانون يمكن بواسطته فصل شيء بذاته، دون أن يحدث هذا الفصل بعشوائية لا تعترف لا بالزمان ولا بالمكان. ومن دون النزوع لإحيائه؛ فإنَّ مصير الإنسان الأعمى يقدم له رباً بلا خصائص أو ميزات معينة، مجرد صنم أو معبود، وعندما يتخذ من هؤلاء الآلهة كثرة فلا يمكن إيجاد فرق بينهم، فيما عدا تقاليد عشوائية تفرضها حدود المحيط. أمّا إذا نظرنا على مرتبة أخرى من العلم، فإنَّ الكون يظهر نفسه بتعددية ليست لها وحدة. ليست تعددية غامضة من عناصر وقوى لها صراع أبدي، يحدد وجوده مصيره الإنسان الأعمى وطبيعته، وإنما هي ضرورة متحمسة لتحري الأسباب والعلل والعلاقة فيما بينهما، مع الأخذ بنظر الاعتبار استحالة وجود التعددية والواحدية على حدٍ سواء. إذا أخذتم فكرة إله لهذا الكون من زاوية التعدد، فإنها تتفتت إلى عدد لانهائي من المقدمات والمقاصد. وكلّ من العناصر والقوى التي ليست لديها قيمة التوحد مع سواها تنفخ فيها الروح بشكل خاص. ومن هنا تتشكل الآلهة بعدد لانهائي، ولا يمكن معرفة الفرق بينهم إلاّ عن طريق ما يناط بهم من موضوعات ونشاطات وعقائد. لابد لكم أن تعترفوا؛ بأن النظرة للكون من زاوية الوحدانية الإلهية، هي الأهم والأكثر وقاراً. أليس من الضروري أن تدركوا أنَّ الذي يرفع وعيه إلى مرتبة الوحدانية، وينحني لها، من دون أن تكون لديه فكرة عن الآلهة، سيكون من جهة أمام ضرورات لما تبلغ هدفها، لكنه من جهة أخرى له دين أكثر عمقاً ودراية من عابد الأصنام البدائي؟

والآن دعونا نصعد أكثر، هناك حيث يجتمع كلّ من كان يتصارع في السابق، وحيث الكون كلّ في تعدده، كنظام، حيث يكون الإله اسماً على مسمى، ألا ينبغي أن نعدّ الذين يرون الكون وحدة أو كلاً، وأيضا الذين لم تعد لديهم فكرة الإله مركزية، مع اعترافهم بالانتماء للدين، ملحدين أكثر ثقافة؟ وهذه هي حالة الازدواجية وعدم الجدية كما تعودنا عليها، هذه هي العلامة السوداء التي تشير إلى تشويه الثقافة، لأنَّ هؤلاء أكثر ما يرفضون من هم بمستواهم نفسه، وعند نقطة واحدة من هذا المستوى، وهي تلك الرؤى الكونية التي يمنحها الإنسان لنفسه، والتي تتوقف على إدراكه للوجود، ويكون



المقياس الأساسي لتدينه، هو ما إذا كان لديه إله يؤطر فضاءات رؤيته، ويحيط بكل ما يتعلق بمخيلته. في الدين يتأمل الإنسان الكون، بوصفه مؤثراً وفاعلاً في الإنسان. وحين تتعلق مخيلتكم بإدراككم للحرية، وبطريقة تجعلكم تتغلبون على حدود هذا الإدراك، عندها يمكن لما تعتقدون أن من واجبه خلق فكرٍ ذي فاعلية أصيلة وأساسية، أن يكون بخلاف التفكير كمخلوق بعيد عن الدين، ومن هنا ستشخِّصون روح العالم، وسوف يكون لكم إله، وعندها يلتصق الخيال بالعقل، بحيث تدركون أنَّ الحرية يكون لها معنى في الحال المفردة وللفرد الواحد، وستملكون عالماً متكاملاً، وليس إلها بذاته. أتمنى ألاّ تعتبروا هذا زندقة، عندما أقول لكم: إنَّ الإيمان بالله يحدده الاتجاه الذي يسلكه الخيال، سوف تعلمون أنَّ الخيال هو الشيء الأعلى قدراً، والأكثر أصالة في الإنسان، وكلّ ما سواه ليس سوى انعكاس عنه. سوف تعلمون أنَّ الخيال هو الذي يخلق لكم العالم، وأنَّكم من دون هذا العالم لن يكون لكم إله.

في الدين لا تكون فكرة الإله بالعلو الذي تعتقدونه، ولم يكن بين المتدينين المخلصين متعصبون أو متحمسون أو واهمون بوجود الإله، تركوا برزانة ما يسمى بالإلحاد جانباً، فقد كانت هناك دائماً أشياء أكثر ابتعاداً عن الدين، وهي بالنسبة لهم أكثر من الإلحاد. الله أيضا لا يظهر في الدين إلاّ فاعلاً، والحياة والفعل الإلهي للكون لم يكن أحد لينكره. ليست للدين علاقة بالإله الكائن، وقد يبدو الأمر كما لو أن إله هذا الدين لا يجدي نفعاً لا لعالم الفيزياء ولا للواعظ الأخلاقي. ذلك هو سوء الفهم المحزن، والذي سيبقى للأسف كما هو. إله الدين الفاعل لا يمكنه أن يضمن سعادتنا، لأنَّ كياناً حراً لا يريد أن يؤثر في كيان حر آخر، إلا ليعرِّفه بوجوده من خلال الألم أو اللذة. كما إنَّ هذا الكيان لا يجذبنا للسلوك الأخلاقي، لأنَّه لا ينظر لسواه إلاّ بوصفه فاعلاً، لا يمكن أن تمارس أو تبتكر أفعالاً على ما له من أخلاقيات.

أما بالنسبة للخلود فلا يمكنني فهمه إلا عن الطريق التي يستوعبها الدين، ولكن اشتياق الناس للخلود بذاته ليس دينياً، بل هو ضد روح الدين، لأن أمنيتهم الحسية هذه ليس لها سبب سوى النفور عن مغزى الدين. تذكروا كيف أنَّ الخلود بكلِّ كيانه ينشد توسعة ملامح شخصياتنا المعزولة لتذوب وتتبدد في المطلق، ولكي نكون بتدبرنا للكون في وحدة معه. ولكنكم تتذمرون من فكرة الخلود بهذا المعنى، لا تريدون الخروج مما أنتم فيه، لا تريدون أن تكونوا شيئاً آخر غير أشخاصكم، إنَّه



شعور مركب من الخوف والقلق، يتملككم فيكسيكم فردية أخرى على فرديتكم. تذكروا أنَّ أسمى هدف للدين، هو أن يكشف كوناً متكاملاً من الإنسانية، بكل ما لها من جوانب. وشكوى الإنسانية الوحيدة، هي أنَّها لن توفق لإدراك ماهية الخلود في الكون. المعنيون بهذا الخطاب لا يريدون حتى أن ينتهزوا هذه الفرصة التي يمنحهم إياها الموت ليخرجوا من سجن الإنسانية، إنَّهم خائفون من كيفية أن يأخذوها معهم للعالم الآخر، أينما ينشدون على الأقل بصراً قوياً وجسماً صحيحاً. لكن روح العالم تحاورهم بما هو مكتوب: من يفقد حياته لأجلي فسوف يجدها، ومن يبغي الحفاظ عليها فسوف يفقدها. الحياة التي تريدون الحفاظ عليها هي حياة ذليلة، وإذا كان أمرها يهمكم ومتعلق بخلود أشخاصكم، فلماذا لا تهتمون أيضاً بخشية أن تردوا لما كنتم عليه في السابق؟ لماذا تعتنون أكثر بما سوف تكونون عليه؟ وما الذي ينفعكم به المستقبل ما لم يكن لكم ماض؟ اشتهاء الخلود على هذه الشاكلة هو ليس بخلود ولبئس الخلود، الذي ليس لكم عليه بسلطان، إنَّكم تفقدون خلوداً بإمكانكم أن تحصلوا عليه مؤثرين أن تقضوا حياتكم الفانية مع أفكار تخيفكم وتعذبكم بلا فائدة. حاولوا التنازل عن حياتكم، حبا بالكون المطلق. تطلعوا لأن تقضوا على فرديتكم في هذه الحياة، وأن تعيشوا في الواحد وفي الكل، حاولوا أن تكونوا أكثر من مجرد أشخاصكم، حتى تفقدوا القليل حين تفقدون أنفسكم، وحين ترون أنكم تنسابون مع الكون كانسياب النهر، حين يتشكل فيكم حنين كبير ومقدس، فسيكون بوسعنا أن نتكلم عن الأمل الذي يعطينا الموت إيّاه، وعن المطلق الذي سنسمو إليه بكل تأكيد. هذا هو نهجي بخصوص كلِّ تلك الموضوعات. الرب ليس كلّ شيء في الدين، ولكنه واحد والكون أكثر، وهو أيضاً لا يمكن قبوله والإيمان به عشوائياً، إنّكم تريدون أن تؤمّنوا الحاجة إليه؛ ليواسيكم ويساعدكم، لأنَّكم مضطرون لذلك. الخلود لا يجب عليه أن يكون أمنية، عندما لا تكون هناك مسألة توصلتم أنتم لحلها، وهي أن تكونوا في قلب اللامتناهي، وفي وحدة مع المطلق، وأن تكونوا خالدين في اللحظة، وذلك هو خلود الدين.



عن الدين:
خطابات لمحتقريه من المثقفين، لشلايرماخر[1]

رودلف أوتو

ترجمة: د. وجيه قانصو

(1) مقدمة رودلف أوتو لكتاب شلايرماخر: "حول الدين: خطب لمحتقريه المثقفين". "طبعة العام 1958، الناشر: هاربرورو، نيويورك". وهذه ترجمة للنص الإنجليزي، الذي تُرجم بدوره من النص الألماني، حيث ترجمه من الألمانية للإنجليزية: سالفاتور أتاناسيو. وترجمه من الانجليزية للعربية: د. قانصو.


مكتبة
الفكر الجديد

لكلام شلايرماخر حول الدين أهمية بالنسبة إلينا، يمكن اعتبارها متقوِّمة بأربعة أبعاد، سنذكرها تباعاً:

أولاً: إنه مهما كان موقفنا من منهج شلايرماخر حول الدين أو تعبيراته حوله، فإن المرء يجد نفسه مأخوذاً بمسعاه الأصلي في أن يعيد جيل زمانه، الذي أصبح مغترباً عن الدين ومشككاً به، إلى منابعه الأساسية، وأن يعيد حياكة الدين، الذي أصبح مهدداً بالنسيان والإهمال، داخل النسيج الغني للحياة الفكرية البرجوازية في العصر الحديث.

هذا الجهد حصل مع نهايات القرن الثامن عشر، في منتصف ظهيرة ذلك الربيع المتوهّج الذي شهد تفتح وازدهار الحياة الفكرية الحديثة. حيث وصل الشعر والأدب حينها إلى ذروة إبداعه وقوته، وقطعت الفلسفة الألمانية الكلاسيكية شوطها الأول، وأخذت تتحضر وتتهيأ لخطوات وإنجازات جديدة وإضافية. كما أن العلوم الطبيعية والإنسانية قد تطورت وخرجت من شكلها القروسطي، مدعَّمة بالاكتشافات الجديدة، ومعدَّلة ومغيَّرة بالكامل، ما جعلها ترتقي إلى مستويات جديدة، بفضل المقاربات والاكتشافات المتكررة، لتصل إلى مستوى النضج الحاصل في تعبيراتها الحديثة. سيل جارف من القوة والسلطة، والطاقات والمواهب، وكدح للروح البشرية، تدفقت جميعها إلى الأمام. بيد أن هنالك جانباً واحداً من الاهتمام البشري بدا وسط الحراك والحماس الكونيين بطيئاً ومتقاعساً، وهو الاهتمام الذي كان لفترة طويلة يتصدر في السابق جميع الاهتمامات، بل كان الاهتمام الوحيد وهو الدين. كانت مرتبة الاهتمام بالدين بين النخب الفكرية الحديثة في أدنى درجاتها، وبدا أنه قد أحيل على التقاعد، وكأنه شيئ حانت بسرعة خاطفة ساعة نهايته وموته، مُجبِرةً إياه على تخلية الطريق لقوى روحية أكثر حيوية.



لم يكن هذا يعني وجود عداء مفتوح ومتعمد ضد الدين قد سيطر داخل الدوائر الفكرية والثقافية في ذلك الوقت. إذ ليس دقيقاً أن ننسب إلى ألمانيا هذا النوع من العدوانية الذي كان من نتائج ومميزات توجهات وآفاق المادية، اللذين كانا سائدين لفترة طويلة بين الطبقات المتعلمة في البلاد المجاورة لألمانيا، مثل فرنسا.

فالمادية الفرنسية، وكُتُبٌ فرنسية مثل «نظام الطبيعة» لبارون دهولباك، وكتاب «الرجل الآلة» لدو لا ميتري، لم تجد استجابة عميقة بين أبناء الشعب الألماني، الذي كوَّن لديه ميلاً قديماً للأفكار المثالية والعاطفية. بل كانت هنالك مثالية متعالية مصحوبة بتوقعات متفائلة كبرى، يمكن اعتبارها سمة العصر حينها، الذي احتضن إيمانويل كانط وهردر وغوته.

فمن غوته انحدر تيار هادر في الرؤى الشعرية، يتمثل في اللجوء إلى الطبيعة وبناء اختبارات ذاتية مع الأشياء، ما ترك أثراً هائلاً جعل الإرث المشترك لذلك العصر هو احتقار كل نزعات الفكر المادية.

أما هيردر فقد أيقظ الإيمان والحماس بالمثل الإنسانية، وأطلق آمالاً عالية بالظهور الحقيقي لكمال الجنس البشري، الذي أعلنه هدف وغاية جميع أشكال الطبيعة، وهدف حركة التاريخ نفسه.

وبقدرة لا تقارن، أيقظ إيمانويل كانط الناس على الوعي الأخلاقي، وكرامة الروح وسموها، والإرادة الخيرة. وقد آثر تلامذة كانط وأتباعه؛ شرح العالم وتناسقه وتناغمه بطريقة تتناسب مع قوانين وصور الذهن والإرادة الخيرة، بدلاً من اشتقاق نشاط الذهن من الترابط الآلي مع العالم الفيزيائي.

ومع ذلك، ورغم وجود الحساسية الجمالية من جهة، والتعاليم الأخلاقية من جهة أخرى، فإن الدين قد حشر في الزاوية. إذ ظهر الدين كأنه خرافة ولم يعد مواكباً للأزمنة. فالمرء حينها لم يكره الدين ولكن قد يزدريه ويحتقره مثل الشيء الذي له فيه أي نفع أو فائدة. أصبح المرء مثقفاً ومليئاً بالأفكار، وأصبح جمالياً، وأخلاقياً، لكنه لم يعد متديناً.

في صيف 1799، ظهر فجأة كتاب لمؤلف مجهول، يحمل عنوان: «عن الدين: خطابات لمحتقريه من المثقفين». كان غرض الكتاب واضحاً كالشمس، وهو استعادة



موقع الدين الذي فقده في العالم الفكري بعد أن أصبح الآن مهدداً ومعرضاً للنسيان الكامل. كان الهدف هو إخراج الدين من الزاوية المهملة التي رُمي فيها، ليبرهن على أن الاهتمام بالدين لا ينحصر باللامثقف أو العامي، أو الناس التقليديين الخارجين عن موضة العصر، الذين وجدوا في الدين تعويضاً ملحاً وعاجلاً لهم عن الأشياء الأعلى والأهم التي افتقدوها في الحياة، بل إن هذا الدين بحسب شلايرماخر، له علاقة أيضاً بالمثقفين الحقيقيين، والشخصيات الرزينة. بحيث يمكن القول، إن حياة البشر الفكرية من دون الدين ستكون محرومة من أنبل مكوناتها. إنه كتاب تم تأليفه، لجعل الدين خميرة وعنصراً رئيسياً في نمو وتطور العصر الحديث.

كان المؤلف الذي تجرأ على خوض هذه المغامرة والجهد غير معروف نسبياً، إنه قسيس مُلحق بمستشفى برلين: فردريك شلايرماخر. وهي مهمة وضعها لنفسه ولم يفشل بها، إذ في وقت قصير، كان الجميع يتكلم عنه وعن مؤلفه الجديد. كان قدر شلايرماخر أن يشتهر ويتطور، ليصبح مصلحاً رئيسياً في اللاهوت البروتستانتي الحديث، وليصبح بالطبع واحداً من اللاهوتيين الكبار في الكنيسة الإنجيلية. والأهم من ذلك كله، فقد بقي طوال حياته يعمل كأستاذ وواعظ ومرشد روحي. بكتاب الخطب، أيقظ شلايرماخر من جديد العديد من الناس على حياة الإيمان والتقوى.

حقق عمل شلايرماخر الأول أغراضه التي وضعت له، لأنه حرك مباشرة نقاشاً حيوياً ووعياً حول الدين والأمور الدينية، مع العلم بأن شيلر تلقّاه بفتور، أما غوته فقد تلطف وتنازل بأن أغدق عليه مدحه بالقول إنه: «يرفضه بفرح». ورغم ذلك، فقد أيقظ مؤلف شلايرماخر الاهتمامات الدينية في دوائر الشعراء والكتاب والفلاسفة الأصغر سناً. فنجد أن شيلينغ الذي رفضه في البداية يعود لاحقاً ليقلد أسلوبه في مؤلفاته. كما أن الكتاب لعب دوراً مهماً في تحوّل فيخته نحو التدين، بحيث يمكن سماع صدى كتاب «الخطب» في كتاب فيخته: «دليل إلى الحياة المباركة»(1806)، وكتابه «حديث إلى الأمة الألمانية» (1808). أما هاردنبرغ فقد استمد استلهامه من كتاب «الخطب» ليؤلف أنشودة التقوى. ونجد في المقابل آخرين مثل كلوس هارمس، فقد شعروا بالسخط تجاه الكتاب، حيث نعت هارمس الكتاب بأنه «قطعة من الحماقات» و«دفعة مضادة ضد الحركة الأبدية».



أصبح كتاب شلايرماخر واحداً من أهم الكتب التي سجلها التاريخ وحفظها. وعلى الرغم من ملامح عدم الاكتمال وعدم الاحتراف فيه، ومع قطع النظر عن روائع شلايرماخر الأكثر نضجاً التي تبعت هذا الكتاب، فإن الكتاب نفسه قد حقّق نجاحاً، وطبع ثلاث مرات من قبل شلايرماخر في الأعوام 1806، 1821، 1831. واستمرت طبعات جديدة للكتاب بالصدور في القرن التاسع عشر، وأصبح نوعاً ما دليلاً توجيهياً للأشخاص الذين لم يقرؤوا كتاباً مثله، وأصبح واحداً من الأعمال الكلاسيكية في اللاهوت، بالإضافة إلى اعتباره واحداً من أعمال الأدب الألماني الكلاسيكية.

ثانياً: نجد أيضاً، ولو بعناية ثانوية، الاهتمامات الأدبية والفكرية الملاصقة للكتاب. **إذ لم يحصل في أي وثيقة معاصرة للكتاب تضمّنت روح تلك الفترة «1800»، مثل** هذا الكتاب حيث شكّل تعبيراً جامعاً وواسعاً بشكل متنوع ومركّز بروح: الحراك الغني، البحث، الاكتشافات، الأسئلة الجديدة التي طرحت، والأهداف الجديدة التي وُضعت، التعاطف والكراهية اللذين حملهما ذلك العصر، القديم الذي لا بد من تجاوزه، الرؤى الجديدة التي لا بد أن تؤكد نفسها في الفلسفة والدين والأخلاق والشعر ونمط الحياة والطرق التي يُنظَرُ فيها إلى العالم.

بالإضافة إلى ذلك، فإن الكتاب عكس في داخله: اختفاء سلطة السؤال الحيوي حول الحياة والفلسفة وفق ما تمّت بلورته وصياغته في اللاهوت الرسمي وفي الكنيسة، التأكيد الذاتي وبهجة عصر الأنوار مع ما يحمله من علوم جديدة ورؤى عالمية وسيادة ثقافية وأخلاقية، الفلسفة الجديدة والعالم القديم الذي أعيد اكتشافه مع بعث جديد لأفلاطون، الشعر العظيم والثقافة الفنية الجمالية الجديدة، الفلسفة المثالية، تفاؤل فيخته، ووعي العقل الذاتي بحريته والحقيقة، علم النفس الجديد وفلسفات الطبيعة الحيوية، النزاع حول سبينوزا، شكل الدولة الجديد، الثورة الفرنسية وتأثيرها المنعش على الجيل الجديد، وأخيراً تأثيرات المورافيانية[1] والتقوية الحرة المستقلة والصوفية المنبعثة من جديد.

---

(1) - المورافيانية: هي حركة دينية برزت في القرن الرابع عشر ميلادي، أطلقها جون هس، اعتراضاً على ممارسات الكنيسة البابوية في روما، ورغبة في عودة الكنيسة في بوهيميا ومورافيا إلى ما كانت تمارسه حين كانت تعتمد معتقدات وممارسات الأرثوذكسية الشرقية. (المترجم).



من زاوية محددة، فإن الكتاب يعتبر معَلماً للمدرسة الرومنطيقية الشابة. منبثقاً من هذه الدائرة ومناخها، كما أنه يعتبر بياناً رسمياً حقيقياً للرومنطيقية في رؤاها حول الطبيعة والتاريخ، في صراعها ضد ثقافة العقلانية وضد التشبث بعقلنة الدولة والكنيسة والمدرسة والمجتمع، في جنوحها نحو الخيال والسوداوية والتشاؤم والصوفية، في انحيازها لصالح «التحقق» التاريخي والإيجابي المناقض «للطبيعي»، في تقديرها للفرد، وتفضيلها للغريب والمثير للفضول ضد ما هو قانون كوني، في حبها للاعتراض لغرض الاعتراض فقط، في إهمالها للانضباط الصارم داخل المدارس، في استعمالها للحدوس الأولية والتماثلات والتركيب الخيالي بدلاً من المناهج والمبادئ والبراهين الدقيقة والصارمة.

من ناحية النمط والأسلوب الأدبي، فإن كتاب «الخطب»، بالإضافة إلى أعماله اللاحقة التي أعقبت الكتاب، يشكل نموذجاً لقصيدة رومنطيقية. إذ إن طعم الوقت والتأثير الاسلوبي لجو وبيئة شليغل تم عرضها بوضوح في إيقاع ونغم مدروسين، في الاستعمال التعبيري القديم للعبارات والجمل والمقاطع، في الصور والمراجع الأسطورية، في الانفعال العالي الوتيرة، وفي النبرة المتقطعة التي تسم العمل كله.

ثالثاً: لـ«الخطب» اهتمام خاص عند اللاهوتيين، لأنها تشكل البوابة الرئيسية لعالم الإصلاح الفكري اللاحق للاهوت البروتستانتي. على الرغم من أن الكتاب كله يعتبر عملاً مبتدئاً وهاوياً، ولا يمكن مقارنته، لجهة المنهاج والعقيدة، مع أعمال شلايرماخر التي تلته، كما في كتابه «عقيدة الإيمان» الذي ظهر بعد 21 سنة، واعتبر عملاً مميزاً للاهوت البروتستانتي الألماني في القرن التاسع عشر.

هنا في كتاب «الخطب»، سيجد المرء المبادئ الأصلية التي تم التركيز عليها بشكل منظم ومنهجي في أعماله اللاحقة، التي تم إدماجها داخل اللاهوت واتخذت معه الشكل الكنسي التقليدي. من دون «الخطب»، ما كان في الامكان تفسير أعمال شلايرماخر اللاحقة وتحصيل أية درجة من اليقين أو الوثاقة بمعناها. بل يمكن القول إن بعضاً من نتاجاته المتأخرة، صادرت المعنى الأصلي وغناه، وأثره نتيجة اهتمامها بالمعالجات الأكثر صرامة ومنهجية وانتظاماً. لذلك نجد أن المحتوى الأساسي لكتابه Glaubenslehre[1] أفقر بكثير من كتاب «الخطب».

---

(1) الكلمة تعني: العقيدة (المترجم)



رابعاً: ورغم ذلك وحتى هذه الساعة، فإن الاهتمام الرئيسي بـ«الخطب»، قد اقترن بفلسفة الدين. فـ«الخطب» استهدفت الدفاع عن الدين والانتماء إليه بمقاربات وعبارات جديدة لجوهره. إذاً، وبغض النظر عن السمة العاطفية للكتاب، فإن «الخطب»، أصبح نصاً، أو مقالاً في فلسفة الدين، وقُدِّرَ له أن يكون ذا تأثير دائم على الدراسات المستقبلية في فلسفة الدين.

السؤال الذي أطَّر الكتاب كان حاسماً: ما هو الدين؟ في أية ملكة من ملكات الإنسان الروحية هو متجذّر؟ كيف ظهر ونشأ؟ كيف برز وظهر للعيان في التاريخ؟ ما هو الشيء المشروع أو الصالح في الدين من ناحية طبيعية أو وضعية؟ ما معنى الجماعة الدينية؟ بل أبعد من ذلك: ما هي علاقة الدين بالسلوك الأخلاقي وبالمعرفة؟ ما هي مبادئ وتصورات وتعاليم الدين وهل لديه أية مشروعية؟

أيضاً وبدرجة لا تقل أهمية، فقد طرح الكتاب أسئلة تتعلّق بمناهج البحث العلمي في حقل الدين: كيف نحصل على جوهر الدين ونجده في: بعد تصوراته العامة، وبعد قالبه الفردي الخالص؟

أسئلة شلايرماخر وأجوبته التي طرحها لم تأت بشيء جديد. ما فعله هو أنه أوصل ودفع إلى الأمام المعرفة المتعلقة بفلسفة الدين التي راكمتها فلسفة الأنوار. ما فعله هو أنه صاغ الأسئلة الملحة والدائمة، فحصَّل نتيجة لذلك نتائج فريدة تتعلّق بمنهاجه ومحتوى خطبه، جذبت حُكماً المهتمين بإشكالات فلسفة الدين، التي يتم معرفتها وتعلمها، أما من المعرفة الحقيقية، أو من الأخطاء المميتة التي يمكن العثور عليها في الكتاب. على وجه الخصوص، فقد منحت «الخطب» أجوبة لشلايرماخر على هذه الاسئلة. وسيكون من المناسب أن نوجز هذه الأجوبة في ملاحظاتنا النهائية، بدلاً من عرضها بعجالة. الملاحظات التالية معروضة فقط لتوجيه القارئ.

أثناء إقامته في معهد التعليم في باربي، وفي لحظة دخوله فترة شبابه المبكر، عانى شلايرماخر من أزمة حادة ذكرها في «الخطب»، وكانت منتشرة بشكل مؤثر في رسائله لوالده وأصدقائه. هنا يبدأ شلايرماخر «بالفحص والتدقيق في إيمان آبائه وتطهير قلبه من حطام وأنقاض العصور السابقة». بالطبع، فإن «الله والخلود» اختفيا أمام عينيه المشككتين. وأخيراً تلقى إذناً من والده بالانتقال إلى جامعة هال، حيث انخرط هناك



من تلقاء نفسه في دراسة شاملة للتعاليم الجديدة وفلسفة زمانه. هناك أيضاً، تعلم في منزل عمه ستوبنراخ، الذي كان أستاذاً محترماً وقادراً ونافذاً وعقلانياً ولاحقاً كاهن البلاد، الطريقة العقلانية في الإيمان والممارسة.

بصفته مدرساً في منزل كونت دونا، «في بيت غريب الأطوار» بحسب وصف شلايرماخر نفسه، نما داخل شلايرماخر ميل طبيعي لحياة جماعية سعيدة، للحرية، ولحميمية عالية تجاه الإنسانية. تعلم هناك أن يفهم فرادة طبيعته، ونضُج لديه وعيه الذاتي كإنسان صمم أن يكون سيد مصيره.

ولكن المدى الذي يمكن أن نبلغه في فهم تحولات شلايرماخر، بالاستناد الى إمارات انجازاته المميزة، هو أن عالم أفكاره لم يكن ثابتاً وساكناً، ولم تكن لديه أفكار خاصة به. حيث تشهد مسودات مواعظه على بصمة العقلانية في زمانه، وحتى رسائله لا توفر مؤشراً أو ربطاً برؤاه اللاحقة. توسّعت رؤاه فقط عندما أصبح قسيسا لشاريت في برلين، وعندما دخل منزل فرو هنرياتي هيرز، الذي جلبه إلى الاحتكاك مع الدائرة الفكرية، ومع الفاعلين والممتلئين في الفكر والأدب والفن والحياة الفلسفية في برلين. وقد وصف شلايرماخر بشيء من المبالغة بوهيميا برلين (منطقة يسكنها جماعة من الكتاب والفنانين) بأنها «الأكثر ألواناً وتنوعاً، ضوضاءً وضجيجاً لكل النقاشات التي تحصل في العالم».

كان ذلك في خريف العام 1797، حين التقى شلايرماخر فريدريك شليغل، الذي أصبح صديقه ورفيقه اليومي. وانضم أيضاً إلى جماعة مجلة الأوثينيوم Authenaeum[1] التابعة لدائرة الرومانطيقيين الشباب.كان يفترض بهذه المجلة أن تكون مجلة نقدية مكرسة لعلم الجمال والأدب والاهتمامات الفلسفية، ومكرّسة لتكون سلاحاً في صراعها ضد المدارس الشابة وضد المدافعين والمتمسكين بالنظام القديم وبالعقلانية. كانت المجلة المقابلة لفريدريك نيكولاي ومجلته «Allgemeine deutche Bibliothek»[2].

(1) الكلمة تشير إلى أثينا، وهي مجلة أدبية أسست في العام 1789، من قبل كارل فيلهيلم وفريدريك شليغل، واعتبرت من النصوص المؤسسة للرومانطيقية الألمانية. (المترجم).

(2) العبارة ألمانية وتعني بالعربية: المكتبة الألمانية العالمية. وهي مجلة فصلية طبعت ابتداء من العام 1765، كان هدفها مراجعة وطبع الكتب التي تروج لأفكار عصر الأنوار. (المترجم).



نتيجة لإصرار شليغل، أصبح شلايرماخر أيضاً أحد المساهمين في مجلة Athenaeum، حيث مارس مهارته الأدبية من خلال إسهامه في التفتيت والنقد. أخذ عالم أفكاره الجديد يتبلور ويتطور داخل هذه الحلقة، في عملية تبادلية من الأخذ والعطاء، وكنتيجة لذلك اكتسب نمطاً رومانطيقياً خاصاً بكتاباته. منذ عيد ميلاده في العام 1797، كان أصدقاء شلايرماخر يحثّونه على الكتابة، كان حينها في التاسعة والعشرين من العمر، ولم يكن حينها قد أنتج شيئاً. وفي صيف العام 1798، عرَّفته هينرييتا هيرز على «حزمة صغيرة من أفكاره»، وفي آب كان يرسم خططاً ويدون ملاحظات لكتابه «الخطط». ومن تشرين الثاني وحتى آذار من العام 1799، أُرسل إلى بوتسدام كمبعوث ديني، هذه الرحلة فصلته عن أصدقائه وتركته وحيداً ووفرت له الوقت الكثير لينطلق بشكل متدفق للعمل والكتابة. في 15 نيسان وتحديداً عند الساعة التاسعة والنصف صباحاً، كان كتاب «الخطب» قد أنجز.

الرسائل التي كتبها أو تلقاها شلايرماخر حينها، والتي حفظها جميعاً، تعطي صورة واضحة عن النمو التدريجي لكتاب «الخطب»، والظروف المحيطة بعملية تكوّنه. بدا الكتاب مجهولاً وغير معروف (كما حصل أيضاً لكتابيه Monologen و«يوم الميلاد» Weinachtsfest لاحقاً)، إلا أنه ورغم كل ذلك فقد أصبح اسم المؤلف على كل شفة ولسان.

لكي نتعرف على الكتاب بشكل مناسب، فإن على المرء أن يعرف شيئاً عن الوضعية التاريخية التي خاطب أو عرَّف بها شلايرماخر نفسه، وعن نوعية القراء الذين كانوا مستحضرين في ذهنه، حيث ناداهم بلقب «المثقفون المحتقرون للدين». وفي قوله الافتتاحي في الخطاب الأول. ولاحقاً، هنا وهناك، يبين بدقة أكثر قصده من كلمة «مثقف» أو «ثقافة»، فهم بالنسبة إليه المنتشرون الحاملون لثقافة زمانه المعاصر و«ليسوا أولئك الذين تميزوا بسعة المعرفة الحديثة أو الشكوك الحديثة، بل هم الذين تأثروا وتحللوا مع الخصائص الروحية المثالية التي انتزعت من شعر وفلسفة زمانه، من بين هؤلاء كان شلايرماخر يعد نفسه واحداً منهم.

لم يقصد شلايرماخر في ذهنه المشككين المرهقين، أو الذين يعرفون فائضاً معرفياً وكانوا ضحايا الصراع بين المعرفة والإيمان، أو القراء الذين يئسوا من هذا العالم



وروحه وأفكاره. بدلاً من ذلك كله، فقد صوَّب شلايرماخر سهامه مباشرة باتجاه أتباع وتلاميذ هردر، غوته، وكانط، وفخته على وجه الخصوص.لم يهدف إلى التغلب على الشكوك أو الإلحاد، بل أراد أن يتغلّب على مزاج ذاتي منافس وحالة ذهنية مستقرة. أراد أن يقدم وعياً مقابلاً للتفاؤلية، والوعي الذاتي المثالي السائد في زمانه، والتي شاركها شلايرماخر في فترة من حياته وأكدها بقوة، خاصة مقولة فخته المثيرة للشفقة حول «الأنا» البطولية، التي نظرت بجرأة إلى نفسها كسيدة للعالم والأشياء، كشيء ممجد تمجيداً ذاتياً وسيدة نفسها. اقترح شلايرماخر شيئاً مختلفاً تماماً، يتمثّل في التواضع، والانصياع للأشياء الموجودة في العالم.

من دون هذا التواضع سيكون مزاج وثقافة ذلك الزمان، مع كل إيحاءاته الحمقاء، عدمياً، بل كبرياءً عدمياً فارغاً تافهاً، ولكن «بتعجرف بروميثيان التي تسرق بشكل جبان ما يمكن أن تحصل عليه بهدوء وثقة». فمعارضة فختة للمزاج العام توفر المقدمة الأولى للفهم الأكثر وضوحاً للخطب، حيث كان لديها تأثير مستمر على فلسفة شلايرماخر حول الدين، ولونت بعمق كتابه «عقيدة حول الإيمان». كان واضحاً أن شلايرماخر أصبح أكثر وضوحاً في أعماله اللاحقة حول تصوره الأساسي للدين بأنه «شعور بالاعتماد المطلق» ما كان في «الخطب» بذاته مزاج جديد، لحظة إلى جانب أعمال أخرى، أصبح هنا موحداً لينتج تعريفاً حصرياً للدين.

هكذا يدرك المرء حقيقة أن هذا العمل لم يكن ولم يهدف بالطبع إلى أن يكون هادئاً وبسيطاً، أو عرضاً متدفقاً لتصوراته حول ضرورات الدين وجوهره، بل كان وثيقة محاربة. منطلقاً من الاقتناع بأن الدين تم احتقاره لسبب وحيد فقط وهو أن الدين لم يكن مفهوماً بشكل صحيح. كان جهد شلايرماخر الرئيسي، متوجهاً لإنجاز فهم وتصور صحيين للدين، وتطهيره من التشويهات والانحرافات التي ألصقت به وفرضت عليه حينها.

ورغم أن شلايرماخر كان معتمداً في عمله كله، على إشارات وإيحاءات فلسفة الدين التي أنتجها وولَّدها عصر الأنوار، فإن شلايرماخر وضع نفسه في موضع مضاد للمسار الفكري والأخلاقي لعصر العقلانية، حيث اتهمها بعدم فهم الدين والسعي لتقويض أسسه، أو الخلط بينه وبين تحويله إلى ميتافيزيقي وأخلاقي. إذ إن عصر



الأنوار حجب وخلق التباساً حول الجوهر الفردي والمستقل للدين، سلب عنه القيمة والفضيلة وجلبه إلى نقطة التلاشي الكامل. هذا يفسر تكرار مطلب شلايرماخر المرهق بضرورة التمييز الحاد بين الدين من جهة وبين الميتافيزيقا والأخلاق من جهة أخرى..

هاجم شلايرماخر مجموعة خصوم: المدرسة الدوغمائية حول اللاهوت التقليدي، بما فيه مقاربات علوم الدين الجديدة حول الدين، مباحث الربوبية والدين الطبيعي، لاهوت العقلانية بما فيه بحث كانط في «الدين بين حدود العقل وحده» الذي ظهر قبل ست سنوات من كتابه، حيث كان هجوم شلايرماخر على كانط مبرراً إذا تجاوز المرء مبالغاته.

كانت نقطة الانطلاق لمبحث التفحص حول الدين، بما فيه بحث شلايرماخر، هو اكتشاف جوهره والجوهر يقصد منه ما هو مشروع وطبيعي ومعياري في قلب الظاهرة- الذي يرى باعتماد غير واع على التقليد اللاهوتي التقليدي، وبما يتعلّق بالمضمون العقدي المتعلّق بالتأمل الميتافيزيقي للالتزام الديني، وعلى المبادئ الأخلاقية التي تصاحب جميع الأديان. بدا كأن كانط قد ذوَّب نقدياً العقائد الموجودة المتعلّقة بالله والروح والخلود، رغم أنه اعتبر أنه حفظ مكوناته الجوهرية على شكل افتراضات أخلاقية.

مقاربة كانط هي التي سمحت بتمرير الدين داخل الفلسفة الجديدة، لم تكن سوى مجموعة عبارات محدّدة حول أسئلة الكائن الأسمى للوجود والحقيقة (الروح، العالم، الله)، كما تمت صياغة الدين بأسمى ما وصل إليه التأمل الميتافيزيقي من جهة ومبادئ الأخلاق من جهة أخرى. حيث لا بد للدين أن يستوفي الالتزام المتجذر في المبادئ الأخلاقية، بما هي متجذرة في المبادئ الميتافيزيقية. فالجهتان مترابطتان ومتحدتان مع بعضهما البعض. هذا هو الدين، والحياة والحساسية الدينيتان لدى كانط، الذي اختصر الدين بما هو اختبار مع اللانهائي من دون أن يلغيه.

هنا تحضر المجادلة الملحة في «الخطب» حضوراً كاملاً، حيث أسس شلايرماخر هجومه المسوغ، رغم أنه مبالغ به، على الرفض الكامل بتأسيس حقل الدين على أساس المعرفة والسلوك الميتافيزيقي والسلوك الأخلاقي، المعرفة والفعل. صوَّب شلايرماخر جهوده المرهقة على أن الدين حقل جديد وفريد للوجود الإنساني والحياة الروحية،



ويملك جدارته وقيمته بذاته بنحو مستقل عن المعرفة والسلوك. بالإضافة إلى ذلك، إن الدين يجب ألا يتم توهينه بالقول إنه تابع للمعرفة والسلوك بل هو عنصر وعامل ثالث مستقل. فالدين يكمل دائرة الإنسان الحق، ويتضمن معرفة وأخلاقية خاصة به، ذات تميز وعمق حقيقيين. لم يرغب شلايرماخر في تقديم «دفاعات» بالطريقة المألوفة والمعتادة، لم يرغب في أن يستعمل الدفاعات الإنجليزية، من لوك إلى بالي، أو دفاعات النفس اللاهوتية حول وجود الله، كما يتم العثور عليها في اللاهوت العقلاني.

لم يهدف شلايرماخر أيضاً لأن يقدم دليلاً جديداً حول وجود الله، أو يثبت استقلالية الروح وخلودها.كان شلايرماخر يهدف إلى شيء مختلف، حيث نحتت مسائله خواتيم مختلفة بالكامل. إذ أراد أن يبين أن الإنسان ليس منحصراً بالمعرفة والسلوك، وأن علاقة البشر مع بيئتهم المحيطة: العالم، الكائن، الجنس البشري، الأحداث، لا يتم استلهامها واستنفاذها بمجرد الإدراك، أو تغيير هيئتها. رأى أن يبرهن أنه إذا حصل لشخص ما أن اختبر العالم المحيط، وكان في وضعية وجدان عميق، وحدس وشعور روحيين، أو كان متأثراً بعمق بوجهة الجوهر الأبدي والثابت، فإن الشخص يتأثر ويتحرك شعوره بالتفاني، ويخلق فيه الإحساس بالورع والرهبة والقداسة. هكذا وضعية مؤثرة تكون أهم بكثير، وذات قيمة أكثر بكثير، من المعرفة والسلوك لو وضعا معاً جنباً إلى جنب. هذا ما كان يجب على المثقف أن يعلمه ويتعلمه من البداية.

من ناحية الشكل النهائي لـ«الخطب»، نجد أنها ستعتبر غريبة بشكل متساوٍ للمسيحيين العاديين، الذين لم يكونوا حينها منزعجين أو يعانون من إشكالات نظرية حول الطابع الديني للأشياء.كانت «الخطب» ستعتبر حينها «غير مسيحية» من قبل ممثلي مناهج التعليم التقليدية، كما كان الحال مع ظهور الكتاب الأول. ففي العام 1822، كتب شلايرماخر إلى صديق كان قد أرسل له نسخة من الخطب يقول فيها: «ستُظهر هذه الخطب بأنني بقيت نفس الشخص أكثر من الناس الذين يريدون أن يؤمنوا».




مكتبة
الفكر الجديد

الدين والعقلانيّة

مصطفى ملكيان




مكتبة
الفكر الجديد

- **هل للمعتقدات الدينية نصيب من العقلانية؟ وإذا كان لها هذا النصيب، فهل يعني هذا انسجامها (Consistency) الداخلي وحسب أم أنه مرحلة متقدمة تفيد إمكانية البرهنة عليها عقلياً؟**

من حقنا القول ابتداءً وعلى سبيل المقدمة أن (العقلانية) تعني الاتباع التام للاستدلال الصحيح. هذا ما أتوخاه أنا من مصطلح العقلانية. وحيث إن للاستدلال ضروباً متفاوتة في معاييرها لمعرفة الصواب، يتاح القول إن للعقلانية هي الأخرى صنوفاً وأنماطاً متعددة، أو أن للقوة العاقلة شؤوناً وأدواراً مختلفة. يمكن تصنيف أنماط العقلانية إلى فئتين كبيرتين:

1 - العقلانيات النظرية، وهي المختصة بالعقائد.

2 - العقلانيات العملية المعنية بالأفعال والممارسات.

العقلانية النظرية توصف بها العقائد، والعقلانية العملية توصف بها الأعمال. معنى ذلك أننا إذا نعتنا عقيدة بأنها عقلانية أردنا بذلك العقلانية النظرية، وإذا وصفنا عملاً بأنه عقلاني، كان مرادنا عقلانية عملية. ولكلا العقلانيتين النظرية والعملية شعب وتفريعات متعددة، وثمة الكثير من الأبحاث والمداولات والخلافات والنفي والإثبات حول كل واحد من الأنماط الصغيرة والكبيرة للعقلانية.

بالنظر لهذه النقاط التمهيدية، الموجزة إيجازاً شديداً، يتسنى القول أن السؤال (هل للمعتقدات الدينية نصيب من العقلانية؟) يرمي إلى العقلانية النظرية. ولكن بما أن العقلانية النظرية اكتست تفاسير وأوصافاً عدة، لذا يصعب تقديم إجابة واحدة حاسمة عن السؤال. إذا كانت عقلانية العقيدة منبثقة من كونها بديهية أو مستخلصة من بديهيات عبر سياق استدلالي متماسك (وهذا أحد تفاسير العقلانية النظرية



ونعوتها) عندئذ أخال أنه ما من عقيدة دينية في العالم يصدق أن توصف بأنها عقلانية. وهذه اللاعقلانية لا تفيد إطلاقاً بطلان تلك العقيدة وعدم حقيّتها المشير إلى عدم تطابقها مع الواقع. إنما هي لا تقتضي حكماً بالقياس إلى الواقع وبكلمة أبسط، العقيدة التي لا تكون عقلانية بالمعنى المومأ إليه، قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة.

أما إذا كانت عقلانية العقيدة بمعنى اتساقها مع كافة أو غالبية المعتقدات الأخرى التي يؤمن بها الإنسان (وهذا تفسير ونعت آخر للعقلانية النظرية) حينئذ نقول إن العقائد الدينية يمكنها أن تكون عقلانية بالنسبة لمعظم التقليديين وما قبل الحداثيين، ولا يمكن لغالبيتها أن تكون عقلانية في أنظار الأكثرية من الحداثيين. (واللاعقلانية هنا أيضاً لا تفيد عدم الصدق بحال من الأحوال).

على هامش هذا المعنى الثاني للعقلانية النظرية، يمكن القول إن العقائد الدينية قد تتمتع بالانسجام الداخلي. وإذا اعتبرنا أن أحد ضروب العقلانية النظرية هو تلك المنظومات العقيدية المتسقة الأجزاء، سيكون وجود منظومة عقيدية دينية تتصف بالعقلانية أمراً ممكناً. بيد أن الانسجام الداخلي للمنظومة العقيدية (دينية كانت أو غير دينية) شيء، وإثبات تطابق تلك المنظومة مع الواقع، إثباتاً عقلياً، شيء آخر. الانسجام الداخلي شرط لازم للتطابق مع الواقع، لكنه ليس شرطاً كافياً بحال من الأحوال. على ذلك لا يتسنى الخلوص من الأول إلى الثاني بسهولة، وكما ألمحنا قبل قليل، لا أظن أن أياً من النظم العقيدية لأي دين أو مذهب، ممكن الإثبات عقلياً.

أما إذا كان معنى العقيدة العقلانية، أنها لم تستحصل بنحو عاطفي إيماني تعبدي، أو طبقاً لانتقاءات وترجيحات منفلتة لا دليل عليها (تفسير ونعت ثالث للعقلانية النظرية) إذ ذاك يتاح لنا الحكم على الأكثرية الساحقة من المعتقدات الدينية، أنها غير عقلانية، لأنها وليدة أحد العوامل الأربعة المذكورة (العواطف، التعبد، الانتقاءات، والترجيحات)، ومع هذا فإن لا عقلانيتها هذه لا تفيد كذبها.

أما إذا كان مرد عقلانية العقيدة إلى التحقيقات الكافية التي تدعمها، فيمكن الإجابة عن سؤالكم بأنحاء مختلفة طبقاً للشخص أو المعيار الذي يحدد كفاية التحقيقات. إذا أنيطت كفاية التحقيقات بالرأي الشخصي لصاحب العقيدة (تفسير رابع للعقلانية



النظرية) يجب القول إن العقائد الدينية يمكن أن تكون عقلانية. وإذا كانت معايير صاحب العقيدة (المعايير الأنفسية) هي المعتمدة لتحديد كفاية التحقيقات (تفسير خامس للعقلانية النظرية) ينبغي القول أيضاً إن المعتقدات الدينية يمكن أن تتسم بالعقلانية. مع إني أرى أن احتمال عقلانية العقيدة الدينية، بالمعنى الخامس، أقل بكثير من احتمال عقلانيتها بالمعنى الرابع.

ولأجل إيضاح الفارق بين التفسير الرابع للعقلانية النظرية والتفسير الخامس، خذوا إليكم حالة يتوفر فيها شخص على معايير لتحديد السقف الكافي للتحقيقات وهي معايير تتجلى في أقواله وأفعاله وسائر أحواله. حينما نستعمل معاييره هذه في ما يخص عقيدة معينة من عقائده، نجد أنه وفقاً لنفس معاييره هذه، لم يبلغ السقف الكافي للتحقيقات في تبنيه لعقيدته هذه. في مثل هذه الحال إذا لم يكن هو نفسه متنبّهاً إلى عدم كفاية تحقيقاته، يمكن القول إن عقيدته هذه عقلانية بالمعنى الرابع، لكنها غير عقلانية بالمعنى الخامس، فهو طبقاً لرأيه (الخاطئ طبعاً) قام بالتحقيقات الكافية، ولكن طبقاً لمعاييره، ليست تحقيقاته كافية مستوفية.

وفي حالة سادسة، قد لا يحدد الرأي الشخصي للمعتقد، ولا معاييره الأنفسية كفاية التحقيقات، وإنما تحددها معايير عامة أو آفاقية Objective (وهذا هو التفسير السادس للعقلانية النظرية) حينذاك لا أظن أن أياً من العقائد الدينية يصح أن توصف بأنها عقلانية.

ما عدا هذه التفسيرات الستة، ثمة تفاسير أخرى للعقلانية النظرية نحجم عن ذكرها توخياً للإيجاز. على أنني أجد من الضروري جداً التأكيد على أن عقلانية أو لا عقلانية عقيدة من العقائد (بأي من تفاسير العقلانية) شيء، وصدقها أو كذبها شيء آخر. هذان نسقان من أنساق تقييم العقائد يجب ألا يختلطا ببعضهما. فبصرف النظر عما نتبناه من نظرية حول الصدق، وما نرومه من معنى للعقلانية، يمكن أن تكون العقيدة صادقة عقلانية، أو كاذبة عقلانية، أو كاذبة غير عقلانية، أو صادقة غير عقلانية. إن النقاش بشأن عقلانية أو عدم عقلانية المعتقدات، هو ذاته النقاش حول ما يحق لنا من منطلق معرفي الاعتقاد به وما لا يحق لنا الاعتقاد به. العقائد العقلانية هي تلك التي يحق لنا معرفياً الاعتقاد بها، سواء كانت صادقة في نفس



الأمر أو كاذبة، والعقائد غير العقلانية هي التي لا يحق لنا معرفياً الاعتقاد بها، سواء كانت في نفس الأمر صادقة أو كاذبة. وأشدد هنا على كلمة (معرفياً) لأؤكد أن ثمة في مضمار الاعتقاد حقوقاً أخرى غير الحق المعرفي، إلا أن مدار البحث هنا حول الحق المعرفي (الابستيمولوجي). أما الكلام عن الحقوق الأخرى غير المعرفية في مجال الإيمان والاعتقاد، فيشكل بحد ذاته مباحث ماتعة للغاية.

وأشير من باب (الشيء بالشيء يذكر) إلى نقطة شيّقة أخرى هي علاقة العقلانية بالأخلاق. هل الإيمان بأي عقيدة غير عقلانية مذموم أخلاقياً، وبأي عقيدة عقلانية محمود أخلاقياً؟ أم هنا أيضاً ينبغي التفصيل في الأمر؟ ليس بوسعنا إلا أن نرجئ هذا الموضوع إلى فرصة أخرى.

- **الغاية (أو الغايات) التي يرسمها الدين لوجود الإنسان وحياته هل تتسم بالعقلانية؟ وبأي معنى؟**

○ عقلانية الغايات، من ضروب العقلانية العملية المشار إليها في جواب السؤال الأول. عقلانية الغايات تختص بالغاية أو الغايات التي يجب أن نختارها في الحياة. الغاية العقلانية هي المجدية بالنسبة للإنسان، وهي التي تستأهل أن يبذل من أجلها عمره وطاقته، ولا جرم أن احتمال تحقق الغاية، يلعب هاهنا دوراً أساسياً في إضفاء صفة العقلانية عليها.

الواقع أن الأديان التي رسمت لحياة الإنسان غايات معينة، لم تفصح عن ذلك بألفاظ ومفاهيم واحدة، بل لا يمكن القول حتى إنها رسمت غايات محددة لكافة البشر. من هنا ربما تعذرت الإجابة القاطعة على سؤالكم. ومع هذا، لو حذونا حذو بعض فلاسفة الدين ومختصي علم الأديان المقارن، معتبرين (السعادة الخالدة العميقة) هو العنوان الكلي والوجه الجامع لغايات كافة الأديان، وصارفين النظر عن غموض كلمات السعادة والخلود والعمق، ومؤمنين بأن السعادة الخالدة العميقة ممكنة الحصول، إذ ذاك يتسنى القول إن هذه الغاية تتصف بالعقلانية، بمعنى أنها تستحق أن ينفق الناس كل أعمارهم وطاقاتهم لنيلها.

- **هل الأفعال التي يوصي بها الدين أو يحتمها على الإنسان، عقلانية؟ وأية عقلانية تتسم بها هذه الأفعال، لا سيما العبادية (Rituals) منها؟**



هذه أيضاً أحد أنماط العقلانية العملية. ينصب التداول في هذا النوع من ا[illegible]
العملية، على إشكالية تقول: هل هذا العمل أو ذاك يساعد فاعله على نيل الأ[illegible]
أو التمنيات التي تعتمل في داخله أم لا؟ الأعمال التي تحقق أهداف الفا[illegible]
وتمنياتهم عقلانية، والتي لا تحققها ليست بعقلانية. وثمة حالات لا يتو[illegible]
الفاعل على يقين، هل أن هذا العمل سيحقق أهدافه أم لا؟ في هذه الحال [illegible]
القول إن العقلانية تفرض عليه القيام بالعمل الذي يحتمل أن يحقق أهدافه أ[illegible]
من الأعمال الأخرى. هذا النوع من العقلانية أهم مصاديق العقلانية الذرائعية، بل
مصداقها الأوحد برأي ثلة من المفكرين.

قد تصنف الأعمال التي يُوصى أو يُلزم بها الإنسان من قبل الدين، إلى طائفتين كبيرتين:

1 - الأفعال الأخلاقية، كالعدالة والصدق والإحسان والتواضع.

2 - الأفعال العبادية، كالصلاة والصيام والزكاة والحج (في الدين الإسلامي).

عقلانية الأفعال الأخلاقية التي توصي بها الأديان أو تحتمها على البشر، وتمثل المساحة الأوسع من المشتركات بين الأديان المختلفة، قلما يجري النقاش والجدل حولها، وقلما تنكر أو تتعرض للنقد والدحض، مقارنة بعقلانية الأفعال العبادية في الأديان. ولعل من أسباب ذلك أن الأفعال الأخلاقية حتى لو ابتسرت من نسيجها الديني، ستبقى محتفظة بحسناتها وآثارها الفردية والاجتماعية، بينما يبدو أن الأفعال العبادية لا تكتسب معانيها ولا تؤتي أكلها إلا ضمن إطارها الديني. وسبب آخر هو أن الأعمال الأخلاقية (مقارنةً بالعبادية) قلما تبتني على قبليات ميتافيزيقية وانطولوجية وأنثروبولوجية. وهي قبليات يتفهمها عادة الإنسان التقليدي ما قبل الحداثي، بينما ينفر مذاق الإنسان العصري من استساغتها وقبولها. وأخيراً ثمة سبب ثالث ربما أمكنت الإشارة إليه، هو أن الأفعال الأخلاقية، وخلافاً للأفعال العبادية، نادراً ما تتشح بحلل المكان والزمان والأوضاع والأحوال الخاصة. وبذا فهي تتسم بشمولية (Universality) أكبر، ومحلية وتزامن ومقطعية (Locality) أقل. ولهذا لا تتبدى عجيبة أو غير مألوفة لأي قومية أو شعب أو عرق من الأعراق الإنسانية، ولا ينفر منها ذوق أحد من الناس، حتى يسأل عن حيثياتها ومبرراتها، أو يفكر بدحضها.



أياً كان، إذا أردنا تقرير عقلانية (عملية) للأفعال العبادية في الأديان أيضاً، توجب علينا أولاً تقديم هدف أو أهداف تتمتع بعقلانية غائية (تمت الإشارة إليها في السؤال السابق)، لنثبت بعدها أن السبيل الوحيد، أو أفضل السبل لبلوغ تلك الأهداف، هو أداء هذه الشعائر والعبادات.

أعتقد بأن الأفعال العبادية لا تكون عقلانية، إلا إذا فهمت جميعاً بأنها أعمال رمزية (Symbolic). وإذا فهمت كذلك وأحرزت معارف تفصيلية دقيقة حول الحقائق التي يشير إليها كل جزء من أجزاء تلك الأعمال، حينئذ ستعلِّم فاعلها فضائل أخلاقية راقية، وتوحي لـه بها، وتكرسها في ذهنه ووجدانه. كل هذا شريطة أن يكون أداء هذه الأعمال السبيل الوحيد، أو أفضل السبل لتعليم تلك الفضائل الأخلاقية، والإيحاء بها، وتكريسها في النفس.

- **إذا افتقر الدين في جانب من الجوانب، للعقلانية، هل يصح القول في معرض الدفاع عن الدين، أن العقلانية في ذلك الجانب على الأقل، غير ممكنة أو غير إيجابية (غير محبذة)؟ وكيف؟**

يبدو أن العقلانية إيجابية في جميع الجوانب والصعد، ولا يمكنها إلا أن تكون كذلك. حتى لو اعتبرنا العقلانية التي يعدها أرسطو المائز الأساس بين الإنسان وباقي المخلوقات، عقلانية توصيفية (وليست تكليفية) تشي بمواهب وقدرات فكرية تستوجب عادة مهارات خاصة في استخدام اللغة، وأنها غير العقلانية التكليفية الإرشادية موضوعة البحث في هذا المقام، فلا يجوز القول مع ذلك إن العقلانية بمعنى الاتباع التام للاستدلال الصحيح، غير محبذة في بعض الأحوال، بمعنى أن من الأقرب إلى الصواب في بعض الأحيان والصعد أن لا نتبع الاستدلال الصحيح، أو نتبعه بنحو منقوص غير كامل، أو نتبع استدلالات سقيمة غير صائبة!

من جهة ثانية، ونظراً لتشكيكية العقلانية وكونها ذات مراتب، لا يتاح القول إنها غير ممكنة في مجال من المجالات. نعم، يجوز القول إن هذا المجال لا يتقبل درجة أعلى من العقلانية، ولا سبيل فيه سوى الاكتفاء بدرجة أدنى من العقلانية. طبعاً، أخذت هنا على نحو مسبق أمرين اثنين مأخذ المسلمات، من دون إقامة دليل على صوابهما:



أحدهما: أن العقلانية ذات مراتب.

والثاني: أن نصاب العقلانية، أي أدنى درجات العقلانية متاحة للإنسان في الظروف والأحوال.

ولا أخال أن المجال يتّسع للخوض في الأدلة التي ساقها علماء المعرفة لإثبات هذين الأمرين.

- **هل تصدق أن العقلانية أمر نسبي، وأن للدين عقلانية خاصة تختلف عن عقلانيات أخرى؟ وإذا صح هذا، كيف يتسنى الدفاع عن الدين حيال خصومه؟**

○ بمعنى واحد فقط أوافق على أن العقلانية أمر نسبي، وهو بالرغم من أن القضية المنطقية، كالقضية ب مثلاً، إذا كانت صادقة فهي صادقة إلى الأبد، وإذا كانت كاذبة فهي كاذبة إلى الأبد، بيد أن إيمان الشخص ش بهذه القضية قد يكون عقلانياً في الزمن ت1، وغير عقلاني في الزمن ت2. أو أن إيمان شخص آخر هو ش1 بها في الزمن ت1 أو في الزمن ت2 من باب أولى، إيمان غير عقلاني. بتعبير آخر، صدق القضية وكذبها غير منوطين بالأشخاص والأزمنة، بينما عقلانية العقيدة أو لا عقلانيتها مرتبطتان ارتباطاً أكيداً بالأشخاص والأزمنة، بمعنى أن صدق الأمور وكذبها أحكام مطلقة غير تابعة، أما العقلانية واللاعقلانية فهي أحوال نسبية تابعة. على أن هذا المعنى المقبول للعقلانية لا ينتج أبداً أن للدين عقلانيته الخاصة به، والمتباينة عن سائر العقلانيات.

أجل، ربما قيل إن الدين يرسم لحياة الإنسان غاية وهدفاً مختلفين عن الغايات والأهداف التي تختطها سائر المذاهب والنظريات، أو أنه يرى بعض الوسائل والأدوات مفيدة لبلوغ غايات محددة، من دون الأدوات والوسائل التي توصي بها المدارس والنظريات الأخرى. على أن هذه المقولة هي الأخرى حتى لو صحّت، لا تفضي إلى أن للدين عقلانيته الخاصة به، لأن الغاية التي يرنو إليها الدين، والوسائل التي يوصي بها أو يحتمها شيء، والعقلانية العملية لتلك الغاية أو الوسائل شيء آخر تماماً، فالغاية أو الوسائل قد تقتصر على الدين (من دون باقي المدارس)، وقد تقتصر على دين معين (من دون سائر الأديان)، بيد أن عقلانية هذه الغايات والوسائل أو عدم عقلانيتها لا يمكن أن تختص بالأديان أو بدين معين. وعلى صعيد العقائد



والعقلانية النظرية أيضاً، قد تعرض الأديان عموماً، أو دين محدد بعينه، عقائد معينة يطلب من اتباعه الإيمان بها، ولكن تبقى هذه العقائد شيئاً، وعقلانيتها أو لا عقلانيتها شيئاً آخر. قد تختص العقائد بدين معين أو تشترك فيها جميع الديانات، بيد أن عقلانية هذه العقائد أو عدم عقلانيتها لا تختص بدين أو نظرية. وباختصار، العقلانية أمر فوق الدين، ويجب قياس عقائده وأفعاله وغاياته بميزانها، مع أنها ليست فوق التاريخ والأشخاص والثقافات، خلافاً للصدق والكذب المتعاليين لا على الأديان وحسب، بل حتى على التاريخ. ثم إننا لو قررنا للدين عقلانية خاصة، أي لو جعلنا الدين ذاته موزوناً وميزاناً، فهل سيكون من حقنا منع شتى أنواع الهذيانات (Delusions)، والأوهام (Iiusions)، والخرافات (Superstitions) المصطنعة من قبل البشر، أن تكون لها عقلانياتها الخاصة بها؟

- **هل التعبـد، وهـو جـزء ضـروري من الأديـان علـى مـا يبـدو، ممكن الانسجام مع العقلانية؟**

○ ثمة خلاف بين المختصين في الشؤون الدينية، سواء كانوا فلاسفة دين، أو علماء اجتماع دين، أو علماء نفس دين، حول التعبد، وهل هو جزء ضروري لكل أنماط التدين، أم للنمط الطفولي غير البالغ من التدين فقط؟ ترى طائفة من الباحثين أن المتدينين البالغين مرحلة الرشد الفكري، يشذبون تدينهم من التعبد بالأشخاص. على سبيل المثال، يؤكد أرلو سترانك الابن (Orlo Strunk. Jr) في كتابه (الدين الراشد: دراسة نفسانية) وأي فاينسيلفر (A. Feinsilver) في كتابه (في البحث عن البلوغ الديني) وواين أوتس (Wayne Oates) في كتابه (علم نفس الدين) وغوردن دبليو آلپورت (Gordon W. Allport) في كتابه بعنوان (الفرد ودينه) وتشارلز سي. ال.كاو (Charles C. L. Kao) في كتابه (التحول والرشد النفسي والديني، البالغ والبلوغ)، يؤكدون على أن بالغي مرحلة الرشد والنضج الفكري لا يتوانون لحظة واحدة عن تقييم ونقد ما وصلهم من أسلافهم وعظمائهم الدينيين (والنقد طبعاً غير تسقّط العثرات البحث، وله أهدافه ومناهجه الخاصة) يقول آلپورت في كتابه المومأ إليه، وأوتس أيضاً في كتابه، وسترانك في كتابه المذكور أن المتدينين الراشدين ينظرون لعقائدهم الدينية الموروثة على أنها عقائد موقتة آنية، إلا حينما يتبيّن لهم



صوابها أو تساعدهم على اكتشاف عقائد أمتن وأفضل. أضف إلى ذلك أن فريقاً من الباحثين الدينيين يرون أن التدين غير متاح من دون تعبد.

وبغض النظر عن أي الرأيين هو الصحيح، وأيهما خاطئ، يبدو من المتيقن أن للتعبد دوراً بارزاً وسهماً وفيراً في معظم أنماط التدين. والآن سؤالكم هل هو ينسجم مع العقلانية أم لا؟ جوابي هو، إذا كان المراد بالتعبد الالتزام بهذه الصورة الاستدلالية (ألف هو ب)، لأن ش يقول إن (ألف هو ب)، فلا مراء أن التعبد لا يتفق مع العقلانية إطلاقاً. أما إذا كان المراد بالتعبد الالتزام بهذه الصورة الاستدلالية (ألف هو ب)، لأن ش يقول إن (ألف هو ب) وكل ما يقولـه **ش**، أو كل كلامه المشابه من جهة ما لقوله (ألف هو ب)، مطابق للواقع، عندها لن يكون التعبد مناقضاً للعقلانية، ولكن شريطة إثبات أن قضية (كل كلام **ش** أو كل كلامه المشابه من جهة ما لقوله (ألف هو ب) مطابق للواقع) قضية صادقة، أو أنها على الأقل قضية يعد الاعتقاد بها أمراً عقلانياً.

- **هل ينتفع الدين والتدين شيئاً من تقويض العقلانية الذي نقرؤه بصور شتى في آراء مفكري ما بعد الحداثة (Post modern)؟ ولماذا؟**

تقويض العقلانية، أو بتعبير أفضل التهوين من قيمة العقلانية، لا ينفع الدين والتدين شيئاً على الإطلاق، لأنه في الوقت الذي يعفي المدافعين عن الدين والتدين من هموم إيضاح متبنياتهم وتقديم الأدلة المتينة لصالحها، يعفي كذلك معارضي الدين والتدين من الشيء ذاته. في العالم الذي يجافي العقلانية، يجد مثبتو القضية ونافوها سواء بسواء أنفسهم في حل من تعزيز براهينهم وسوق آراء قويمة متماسكة الأدلة إلى مسرح السجال، وإذا صب هذا لصالح المتدينين، صب بنفس المقدار في مصلحة غير المتدينين.




مكتبة
الفكر الجديد

العقل والإيمان

دراسة مقارنة بين ابن عربي وكيركگورد[1]

د. محسن جوادي[2]

ترجمة: سرمد الطائي

(1) هذه الورقة مزيدة ومنقحة من ورقتي التي قدمتها في مؤتمر «ابن عربي في افق ما بعد الحداثة»، جامعة محمد الخامس - الرباط 2003. بإشراف: د. محمد المصباحي.

(2) أستاذ فلسفة الأخلاق في جامعة قم.




مكتبة
الفكر الجديد

تتولى هذه الورقة بعد إطلالة سريعة على أهم الرؤى المطروحة فيما يتصل بإبستمولوجيا الإيمان، دراسة آراء كل من كيركگورد ومحيي الدين ابن عربي حول العلاقة بين العقل والإيمان.

ثمة مستويات اشتراك لافتة للنظر بين هذين المفكرين، قمنا بدراستها هنا، ثم تحدثنا عن مستويات التباين بينهما،كما أكدنا في نهاية المقال، على الأهمية التي تكتسبها وجهة نظر ابن عربي، الذي لا يرى تعارضاً بين العقل والإيمان، على العكس من كيركگورد، بل يأخذ في مقاربة دور العقل في عملية تكامل الإيمان وتعاليه، وخاصة في المراحل الأولية للإيمان.

يثار الجدل منذ وقت طويل حول عقلانية المعتقد الديني. ونريد بالمعتقد الديني حيثما أتينا على ذكره في ورقتنا هذه، الإيمان بالله المتعالي، والذي هو عالم وقادر وسلام مطلق (له ما في السموات وما في الأرض وهو العلي العظيم) الشورى، 4. أي الإله الذي بشرت به الديانات الإبراهيمية ودعت الى الإيمان به.

ويميز البعض احياناً بين (الإعتقاد الديني) و(الإيمان)، فالأول هو التصديق بمقولة (الله موجود)، اما الإيمان فهو التسليم الى الله. واعتادت فلسفة الدين في الغرب المعاصر تفسير هذا الفارق على أساس التباين بين قضيتي:

(I believe that God exists) و(I believe in god)

فيقولون مثلاً ان إبليس يعتقد بالله بالمعنى الأول (التصديق العقلي)، غير انه لا يعتقد بالله وفق المفهوم الآخر للعقيدة (التسليم)[1].

---

(1) – لاحظ: Plantinga, Alvin, Reason and Belief in God, in Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, (eds.), Faith and Rationality, University of Notre Dom Press, 1983, p. 18.



وحيث إن التسليم إلى الله لا يمكن إلا على أساس الاعتقاد والتصديق بوجوده، فالتصديق بوجود الله لازم من كلا المعنيين. ولذلك فقد جرى استخدام مفردتي الاعتقاد والإيمان بمفهوم واحد في ورقتنا هذه، ويدور الحديث فيها حول عقلانية الإيمان بمعنى معقولية الاعتقاد بأن الله موجود.

فهل الإيمان يا ترى فعل عقلاني مبرر، ام اننا بحاجة الى شيء آخر لتبريره وتسويغه؟ هذا تساؤل معرفي يمثل مبدأ الإبستمولوجيا الدينية.

نحاول فيما يلي تصنيف الأجوبة حيال التساؤل هذا بإيجاز:

أولاً: يرى أنصار اللاهوت الطبيعي (Natural Theology) ان الاعتقاد الديني والإيمان لا يمكن تبريره إلا في ظل توفر دليل وإثبات قوي يدعم فحواه، وبكلمة أخرى فإن الإيمان بالله إنما يكون سائغاً لو استطعنا إثباته من خلال توظيف مقدمات مبرهنة أو بديهية.

وقد بذل أنصار اللاهوت الطبيعي على مر التاريخ جهوداً كبيرة للعثور على براهين كافية على وجود الله بوصفه نواة مركزية للمعتقد الديني. وفي هذا السياق يقع كل من برهان المحرك الأول الذي طرحه أرسطو، وبرهان الوجوب والإمكان كما صوره الفارابي وابن سينا، وبرهان أنسلم الوجودي، ومناهج توما الأكويني الخمسة، وأخيراً برهان الصديقين الذي قدمه صدر المتألهين.

ويرى هذا الاتجاه ان ثمة لحسن الحظ أدلة وبراهين كافية تلبي ما يتطلبه الإيمان بوجود الله من إثباتات، وهكذا فإن الإيمان الديني أمر عقلاني مبرر.

بالطبع هناك منهجان أساسيان للاستدلال على المعتقدات الدينية، ومنها وجود الله؛ وهما الاستدلال القياسي والاستدلال الاستقرائي. توجد في للاستدلال القياسي رابطة تلازم بين المقدمات والنتيجة، فعلى فرض صدق المقدمات، تكون النتيجة صادقة لا محالة. هذا المنهج كان معمولا به في الفلسفة الكلاسيكية اليونانية وكذلك الاسلامية والمسيحية. فأغلب الأدلة المذكورة بما فيها برهان الوجوب والإمكان من هذا النوع من الاستدلال. بينما في المنهج الاستقرائي النتيجة لا تتبع المقدمات بشكل التزامي. وعلى فرض صدق المقدمات، يرفع ذلك من درجة احتمال صدق النتيجة،



لا أكثر. ودرجة احتمال صدق النتيجة وتأثير صدقها على مدى اطمئناننا بها، يتبع قوة الشواهد المقدَّمة على صحتها.

برهان النظم الذي نجده في آثار أتباع اللاهوت الطبيعي في الغرب المعاصر، من قبيل آثار ريتشارد سوئين برن، نموذج من البراهين الاستقرائية. ولا يمكن اثبات وجود الله بشكل قطعي والتزامي من خلال وجود النظم والهدفية في العالم، لكن يمكن من خلال عرض شواهد من النظام والقصدية، تقوية احتمال وجود رب ومدبر في عالم الوجود.

وقد يكون هذا السبب وراء عدم اهتمام الفلاسفة والمتكلمين المسلمين ببرهان النظم والبراهين الاستقرائية الأخرى. لأنهم كانوا في صدد إثبات وجود الله بشكل قطعي، إذ يعتبرون القطع واليقين بوجود الله هو شرط الإيمان به. بينما في العصر الحديث، لما عجز الإنسان عن بلوغ القطع واليقين في الكثير من المسائل، اعتبر مجرد الاطمئنان والظن القوي على وجود الله الناتج من الشواهد التجريبية، كاف للإيمان. وهذا هو سر انتشار الأدلة الاستقرائية في العصر الحديث وانعدامها في العصور السابقة.

علما ان برهان النظم أو إتقان الصنع كان يستخدم في العالم الإسلامي لغرض آخر غير اثبات وجود الله. فالمتكلمون المسلمون كانوا يرومون إثبات حكمة الله من خلال برهان إتقان الصنع، بعد أن أثبتوا أصل وجوده سلفا بأدلة أخرى.

ويبدو ان بعضا من العلماء المسلمين، كمحمد باقر الصدر، تأثر بفلسفة الدين الحديثة الغربية، فأقبل على الاستدلالات الاستقرائية لإثبات وجود الله.[1]

وفي هذا الإطار يبرز ايضاً أنصار الإلحاد الطبيعي، وهم يرون ايضاً ان الاعتقاد الديني والإيمان لا يمكن تبريره إلا في ظل توفر دليل وإثبات قوي يدعم فحواه، غير انهم يتصورون خلافاً للاهوت الطبيعي، انه لا وجود لبراهين كهذه، بل إن ثمة أدلة أكثر تماسكاً تبرهن على عدم وجود ه، حيث إن وجود الشرور في الكون مثلاً دليل على عدم وجود الله.

---

(1) . انظر: محمد باقر الصدر، موجز فى أصول الدين: المرسل، الرسول، الرسالة، تحقيق ودراسة: عبدالجبار الرفاعى، 2001.



من المهم أن نشير الى أن الشرّ في العالم الاسلامي عادة ما يعتبر نافياً وسالباً للصفات الإلهية كالعدل والعلم. بينما نجد في فلسفة الدين في الغرب المعاصر، وخاصة في أعمال ج. ل. ماكي، ان وجود الشر يعتبر دليلاً ينفي أساس وجود الله[1]. ان (فلو) و(ماكي) وعشرات الفلاسفة المعاصرين من أتباع الإلحاد الطبيعي، يعتقدون بوجود ادلة تدعم القول بعدم وجود الله، او انه لا توجد على الأقل أدلة تثبت وجوده فيصبح الإيمان أمراً لا عقلانياً.

ثانياً: قال عدد من المتكلمين والفلاسفة انه ليس في وسعنا تقديم دليل قياسي أو استقرائي جزمي وموضوعي، على وجود الله. ولا يمكن معالجة هذه القضية على أساس مؤشرات وبراهين تجربية أو عقلية.

غير ان ثمة خياراً آخر غير الاستدلال النظري يتولى تبرير الإيمان، وهو الاستدلال العملي[2].

يلجأ باسكال مثلاً في تبرير الإيمان الديني الى أدلة عملية على فرض غياب الوضوح العلمي. وهو يقول ان إيمان المرء في حالة الغموض يمثل فعلاً يتطابق مع المصلحة، لأنه قد تم على أساس تقدير رصين للاحتمالات، وهذا ما يتعين على تقدير أهمية الموضوع وحساسيته وعدم توفر خيار ثالث غير التصديق والدحض، وهي مواصفات تتوفر جميعها في ما يتصل بقضية التصديق بالله. ذلك ان من المحتمل ان يكون الله موجوداً، فلو كان الأمر كذلك فإنه سيعود على المؤمن بمكسب لا يقدر بثمن، وهو السعادة الأخروية. وعلى تقدير ان لا يكون ثمة وجود لله فإن المؤمن لم يخسر كثيراً رغم انه تحمل أعباء الإيمان في هذا العالم.

---

(1) - يعتقد ماكي ان من يشار إليه بكلمة God وهو محور الإيمان الديني، لا يمكن أن يكون موجوداً على تقدير القول بوجود الشر في العالم، لأن أجزاء هذا المفهوم لن تتمتع بالانسجام حينئذ. ليس من الممكن أن يكون هنالك موجود يتسم بالعلم المطلق والقدرة المطلقة والخير المطلق، ويوجد معه الشر في الوقت ذاته. الأمر الذي يعني ان وجود الشر يدل على عدم ذلك الموجود بالمواصفات تلك. لكن آلفن بلانتينغا يعترض على هذه الفكرة، لاحظ:

Plantinga, Alvin, God, Freedom and Evil, W.M, B. Erdmans publishing co. Michigan, 1977, Ch. I.

(2) - يكون مفهوم المصلحة prudence أساساً للاستدلال العملي، حيث يجوز لنا أحياناً في ضوء ذلك، ان نؤمن بأمر لا يسعنا توفير أدلة تدعمه أو تنفيه، وهو أمر هام حساس، فحينها نكون أمام خيارين هما الرفض أو القبول. ويسوغ لنا في هذه الحالة ان نؤمن على أساس المصلحة، لا باعتبار ذلك كشفا للحقيقة.



بينما سيبتلى الملحد بالشقاء المؤبد على تقدير وجود الله، وفي ضوء هذا الاستدلال العملي نستنتج ان خيار العقلاء هو الإيمان، من خلال تقديرنا للاحتمالات (العقل العملي)[1].

كان عمانوئيل كانط يرى أيضاً انه لا يمكن اكتشاف وجود الله عبر العقل النظري، بينما يعتقد ان الطريق المناسب لذلك هو الأخلاق والعقل العملي. ولذلك فإنه كان في تفسير الأخلاق، بحاجة الى افتراض وجود الله، وهذه الحاجة تمثل لديه واحداً من المبررات العملية لوجود الله[2].

ثالثاً: نجد في القرن العشرين ان بعض فلاسفة الدين نظير ويليم ألستون وألفين بلانتينغا، طرحوا اتجاهاً معرفياً اطلقوا عليه تعبير (الإبستمولوجيا المعدلة). وقد أولى هؤلاء اهتماماً كبيراً بنقد اللاهوت الطبيعي، لأنهم ورغم اعتقادهم بأن الإيمان الديني ليس بديهة عقلية، فإنهم يرون كذلك انه ليس اعتقاداً نظرياً يحتاج الأدلة والبراهين.

يقارن ألستون بين الاعتقاد الديني والقناعة الحسية، ويقول ان المرء حين يدرك حسياً وجود شجرة الى جانبه، فإنه يجري تبرير ذلك على اساس التجربة الحسية الخاصة، لا من خلال الإثباتات النظرية البرهانية او الاستدلالات العملية. وهذا ما يصدق بعينه فيما يتصل بالاعتقاد الديني، حيث يجري تبريره في ضوء (تجربة دينية) خاصة.

يتناول ألفين بلانتينغا حالات متعددة من القضايا التي يؤمن بها المرء بشكل غير نظري ودون أن يحتاج الى برهان، رغم انها ليست من البديهيات العقلية ولا المدركات الحسية. ويستنتج من ذلك ان في وسع الإنسان ان يؤمن بالله إيماناً مبرراً، على شاكلة إيمانه بالأحداث التاريخية أو وثوقه بأن الآخرين يمتلكون عقولاً...الخ، وذلك دون الحاجة الى البرهان.

وعلى حد تعبير بلانتينغا فإن المعتقد الديني يمثل قسماً من القناعات والتصديقات

---

(1) - تعرف هذه الطريقة بشرطية باسكال Pascal,s wager، لاحظ لمزيد من التفاصيل:
Jordan,Jeff, Pascal›s Wager: Pragmatic Arguments and Belief in God, Oxford, 2006

(2) - تعرف طريقة عمانوئيل كانط في البرهان على وجود الله بالبرهان الأخلاقي Moral Argument لاحظ لمزيد من التفاصيل:
Evan C. Stephen, Moral Arguments, In Quinn Philip and Charles Taliaferro. (eds.), A Companion to Philosophy of Religion, Blackwell, 2000, p.345-352.



الأساسية في حد ذاتها، ولا يقول انها ليست بحاجة الى ما يدعمها من الأدلة وحسب، بل هي بنفسها تدخل عنصراً في عملية الاستدلال على الأشياء الأخرى.

ان (الإبستمولوجيا المعدلة) ترفض ان يكون المرء محتاجاً الى الاستدلال في الإيمان بالله وفيما يتعلق بشتى المعتقدات الدينية، غير انها في الوقت ذاته تستخدم العقل والاستدلال في الدفاع عن الدين حيال ما يوجه اليه من نقد. وهكذا لا يمكن القول بأن (الإبستمولوجيا المعدلة) تفصل العقل عن الدين بالكامل. لأنهم يؤمنون بأن من الممكن أن يجري طرح ما يدحض معتقدهم وما يرون انه معتقد رئيسي، وذلك من خلال البرهنة على نقيضه، ففي وسعنا القول بأنهم ورغم رفضهم ضرورة **الاستدلال العقلي على المعتقد، فهم يؤمنون بأن من الممكن أن يكون هذا الاستدلال** مؤثراً فيما يتصل بالبرهنة على النقيض كما ذكرنا[1].

رابعاً: نلاحظ ان أتباع الاتجاه الإيماني (fideism) يعتقدون ان من الخطأ اساساً إخضاع المعتقد الديني لمقاييس العقلانية، سواء كان ذلك على نحو الإيجاب أم السلب، لأن عالم الإيمان يختلف تماماً عن عالم العقل الاستدلالي المعروف عند الإنسان، فلا يكون ثمة أثر للعقل في إثبات المعتقد الديني أو دحضه، وهذه هي نقطة الخلاف بين هذا التيار وأنصار الإبستمولوجيا المعدلة. ويعتبر سورين كيركگورد واحداً من الممثلين الحقيقيين للإيمانية في الحقبة المتأخرة. لقد نشأ كيركگورد في إطار الفلسفة المثالية الألمانية، غير انه عارض أفكار هيغل بشدة، وأولى أهمية كبيرة لفردانية الإنسان خلافاً لهيغل. انه يعتقد ان جوهر الإيمان يتصل بفردانية المرء، وهو يقول: «ان الفرق بيننا وبين ذلك الذي يعيش السمو الروحي، هو أن الأخير قادر على تحمل الوحدة. ان مستواه على الصعيد الفردي الروحي يتناسب مع قدرته على تحمل الوحدة، بينما نجد أنفسنا على الدوام بحاجة الى (الآخرين) وإلى الدائرة الاجتماعية. اننا نموت أو نستغرق في الحزن لو عشنا لوحدنا، أو لم نكن نؤمن بما تعتنقه الجماعة من قناعات».

---

(1) - ان المرجع الأمثل فيما يتصل بالإبستمولوجيا المعدلة حسب تتبعي، هو مصدر تقدم ذكره يتضمن مقالات لكبار أنصار هذا الإتجاه، أعني كتاب Faith and Rationality. وكذلك الكتاب الجديد والجامع التالي لمايكل سدوث:

Sudduth, . Michael , Reformed Objection to Natural Theology, Ashgate, 2009



يرى كيركگورد ان الإيمان هو الفضيلة الأمثل التي يتمكن الانسان من اكتسابها، وعلى هذا الأساس لا ينبغي أن نعمد الى هذه الجوهرة النفيسة ونتولى تقييمها بمقاييس العقل بينما الأخير فضيلة أدنى من الإيمان.

يعتقد كيركگورد ان المعتقد الديني لا يمكن إثباته من خلال العقل، وليس ذلك وحسب بل هو أمر غير مستحسن أساساً حتى على تقدير إمكانه، لأن الاستدلال يجرد المرء من روح الإيمان ويسلبه الإندفاع الإيماني.

«ليس الإيمان بحاجة الى البرهان. نعم لا بد للإيمان ان يرى في البراهين خصماً... حين يتقلص الإيمان ويفقد حماسته وحيويته تدريجاً، وعندما يصبح في حالة لا يمكن معها تسميته بالإيمان، حينئذ سيحتاج الى البراهين كي يواجه بها الكفار»[1].

ينفي كيركگورد بتفصيل أي نوع من الاستدلال على المعتقد الديني، سواء كان فلسفيا، أو استقرائيا علميا، أو استدلالا عمليا، أو حتى لو كان تاريخيا، من قبيل الأدلة التاريخية للدفاع عن نبوة عيسى المسيح[2]. لكن نجد في دراسة رابرت ادامز المعروفة، تحت عنوان «أدلة كيركگورد ضد الاستدلال العيني» هذه الأدلة الثلاثة أهم أدلة كيركگورد لاستبعاد الإيمان عن التقييم العقلي، سواء كان ايجابيا كما هو في اللاهوت الطبيعي أو سلبيا كما هو في اللاهوت المعدل.

نشير هنا الى ثلاث نقاط مهمه أشار اليها كيركگورد في حديثه عن التنافي بين الإيمان ومقاييس البحث العقلي[3].

---

(1) Kierkegaard , Soren, The Point of View for My Work as an Author: A Report to History, and Related Writings (Harper torchbooks. , Benjamin Nelson and Walter Lowrie (1962), p. 70

(2) للتوسع في هذا النوع من الأدلة راجع الكتاب التالي: نعيمه بورمحمدي، ايمان واخلاق: مقايسه رويكرد الاهيات كيركغار واشاعره متقدم، انتشارات جامعه اديان ومذاهب، 2011، ص 46 - 60.

(3) ان المرجع الرئيسي الذي اعتمدنا عليه في حديثنا عن كيركگورد، هو مقال أدامز (أدلة كيركگورد في رفض الدليل العقلي) والتي تناولت بالنقد مجمل الملاحظات المتقدمة. راجع:

M. Adams , Robert, Kierkegaard's Arguments Against Objective Reasoning in Religion, in Readings in Philosophy of Religion: Ancient to Contemporary

(eds) by Linda Zagzebski, Timothy D. Miller, Timothy Miller, 2009, Wiley Blacwell,p.157-168

استفدت في كتابة هذه الورقة من ترجمة الاستاذ مصطفى ملكيان لمقال آدامز، راجع المصدر التالي: رابرت مري هيو ادامز، ادله كيركگورد بر ضد استدلال آفاقي در دين، نقد ونظر، 1995، عدد 3و4، صفحه 82 الى 103.



أ: إن معطيات العقل تتسم بأسرها بطابع تخميني تقريبي، وهي لا تزود الانسان ابداً بيقين مؤكد حقيقي. وهكذا فلو اعتمدنا العقل في التعامل مع المعتقد الديني فإننا لن نحصل إلا على الظن والتخمين. وعلى سبيل المثال لو لجأنا الى مقاييس العقل في تقييم القول بوجود النبي عيسى قبل ألفي عام، وعالجنا هذا الموضوع بالمنهج الذي نتعامل من خلاله مع سائر الظواهر التاريخية وعلى أساس المؤشرات والقرائن، فحينئذ من المؤكد ان ذلك لن ينتهي الى نتيجة تتجاوز القول باحتمال ظهوره في تلك الحقبة. بينما نجد ان كون المرء مسيحياً يعني امتلاك يقين جزمي بوجود نبي اسمه عيسى يتسم بميزات تاريخية محددة[1].

ب: **يظل الاستدلال اضافة الى شتى العمليات العقلية الواقعة في سياق المعرفة**، أمراً مشروطاً معلقاً على الدوام. بمعنى انه لا نهاية له اذ يبقى ثمة احتمال قائم بأن يظهر دليل جديد ينسخ كل ما استنتجه المرء عبر الاستدلال.

ولو خضع الإيمان للمنهج العقلاني فإن ذلك يؤدي الى جعل المرء في حالة مؤقتة معلقة ويرميه في أحضان القلق حيال مبادئ وأدلة جديدة ربما ظهرت واضطرته الى التخلي عن إيمانه.[2]

يقول كيركگورد موضحاً ما يجعله يتفادى اللجوء الى الاستدلال في تكوينه لإيمانه: «حتى لو رحت أخوض في الأدلة فإنه لن يكون في مقدوري وضع حد لذلك أو إنهاؤه. ناهيك عن انني كنت سأضطر للبقاء في حالة قلقة معلقة على الدوام، خوفاً من ان يطرأ فجأة أمر مذهل للغاية ينسف أساس برهاني»[3].

وهذا ما يسميه كيركگورد بإشكالية التعويق والتعليق، ويعتبره دليلاً على عدم انسجام الاستدلال والمناهج العقلية مع الإيمان.

ج: يرى كيركگورد ان الإيمان بالشيء لا ينسجم مع كون هذا الشيء واضحاً متبلوراً. بل لا بد أن يظل موضوع الإيمان غامضاً بدرجة معينة، لأن الإيمان فضيلة

---

(1) The Approximation Argument see: M. Adams, 158

(2) The Postponement Argument , see: M. Adams, 160

(3) Kierkegaard, Soren, Philosophical fragments, trans. David F. Swenson, 2ed., translation revised by Howard V. Hong, with introduction and commentary by Niels Thulstrup (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1962, p.52



هامة يناط بها فلاح الانسان، بينما ليست ثمة أهمية في أن نؤمن بشيء يتمتع بالوضوح. ان امراً كهذا يحدث للإنسان على نحو اضطراري في العادة، ولا يمكن لذلك ان يكون هو الإيمان الذي قيل في وصفه الكثير. ان موضوع إيمان المرء يقع خارج دائرة الحس والعقل، وفي ضوء ذلك فإن الإيمان في تصور الاتجاه العقلي يمثل قفزة في الظلام تستهدف الحصول على جوهر السعادة الإنسانية.[1]

لو بات وجود الله واضحاً تماما، وأصبح امراً متاخماً للبديهيات مقارباً لها باعتبار مقدماته البديهية، فإنه سيكون على غرار القضايا الرياضية ويمكن للجميع ان يذعنوا به. غير ان اعتقاداً كهذا يتحقق بفضل إلزام جبري من عقله، لا عبر قرار متوجس تصدره روحه.

لا بد للإيمان أن يقترن بمستوى من التوجس، كي يتاح له قدر من الاندفاع والحيوية اللذين عادة ما يتوافران في اتخاذ قرارات متوجسة كهذه.

ان السعادة جوهرة نفيسة لا تتحقق سوى حين يذعن المرء لخطورة القرار الإيماني الذي تعده الرؤية العقلية أمراً لا عقلانياً. وإلا فإن وجود الله بالنسبة لإبليس كان واضحاً ملموساً، وهو قد أذعن مضطراً للإلزام المعرفي بوجود الله، ولكن ليس في وسعنا القول بإيمان إبليس.

يقول كيركگورد: «لا يمكن أن يتوفر الإيمان من دون توجس، فالإيمان بتحديد دقيق يتمثل بالتناقض بين اندفاع الروح وغياب اليقين الموضوعي. لو كان في وسعي أن أدرك الله على نحو موضوعي حسّي فحينها لن أكون مؤمناً. ولكن من المفترض أن أتحلى بالإيمان حين أكون عاجزاً عن ذلك بالتحديد».

العلاقة بين العقل والإيمان عند ابن عربي:

بعد أن تحدثنا إجمالاً عن وجهات النظر المهمة فيما يتصل بعلاقة العقل والإيمان، نتناول نظرية ابن عربي في هذا الإطار.

طرح ابن عربي وهو رائد العرفان النظري في العالم الاسلامي، ملاحظات

(1) The Passion Argument, see: M. Adams, 162



تستحق الاهتمام فيما يتصل بدور العقل في نطاق الإيمان الحقيقي. ورغم انه عاش قبل كيركگورد بقرون عديدة، إلا ان بعض كلماته تتطابق تماما مع عدد من نصوص كيركگورد، الأمر الذي يجعل من هذا التخاطر أمراً مثيراً للغاية.

يرى ابن عربي، على غرار كيركگورد، أنه من غير الممكن تأسيس الإيمان على الأدلة، لأن الاستدلال لا ينتج سوى الظن والتخمين. بينما يتطلب الإيمان يقيناً لا يمكن أن يتحقق إلاّ من خلال الوحي والشرع.

يقول: «معرفة الله بطريق العقل (هي معرفة) بطريق الخرص، ولهذا تقبل الشبهة القادحة في الأدلة. ومعرفة الله من طريق الشرع المتواتر (هي) مقطوع بها، لا تقدح فيها شبهة عند المؤمن أصلاً، وإن جهلت النسبة، فالعلم بالله على سبيل القطع انما هو من جهة الشرع، وهو تعريف الحق عباده بما هو عليه فإنه أعلم بنفسه من عباده به»[1].

كما انه يشير الى الإشكالية التي يسميها، ويقول حتى على تقدير أن لا يكون ثمة قدح في الدليل على وجود الله، أو على غير ذلك من المعتقدات الدينية، ولكن من الممكن أن يتعرض الى القدح وتظهر عيوبه في المستقبل. وهكذا فإننا مضطرون الى ترقّب المستقبل في حالة قلقة معلّقة الأمر الذي يعني ان إيماناً ينتج عن الاستدلال لا يمثل إيماناً حقيقياً. «ان الإيمان نور شعشعاني ظهر عن صفة مطلقة لا تقبل التقييد، والمؤمنون به على قسمين: مؤمن عن نظر واستدلال وبرهان، فهذا لا يوثق بإيمانه، ولا يخالط نوره بشاشة القلوب، فإن صاحبه لا ينظر اليه إلاّ من خلف حجاب دليله، وما من دليل (نظري) لأصحاب النظر إلا وهو معرّض للدخل فيه والقدح ولو بعد حين، فلا يمكن لصاحب البرهان أن يخالط الإيمان بشاشة قلبه، وهذا لحجاب بينه وبينه. والمؤمن الآخر (هو) الذي كان برهانه عين حصول الإيمان في قلبه، لا أمر آخر، وهذا هو الإيمان الذي يخالط بشاشة القلوب، فلا يتصور في صاحبه شك، لأن الشك لا يجد محلاً يعمره فإن محله الدليل»[2].

وفي ضوء ذلك يقول ابن عربي: «فالسليم العقل من يترك ما أعطاه نظره في الله

(1) – ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، تحقيق: د. عثمان يحيى، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ج9، ص72.
(2) – م. ن. ج12، ص479.



ونظر غيره من أصحاب المقالات بالنظر الفكري، ويرجع الى ما قالته الأنبياء وما نطق به القرآن فيعتقده»[1].

لو اتخذنا من هذه النصوص أساساً للحكم على تصورات ابن عربي فلا بد أن نصنفه على الإيمانية مثل كيركگورد التي لا تقيم وزناً للعقل، وتعد الرؤية من خلال العقلانية رؤيةً من وراء الحجب. ولذلك فسيكون إدخال العقل في مجال المعتقد الديني بمثابة حجب الحقيقة، ولن يؤدي ذلك الى فتح نافذة تطل على الحقيقة الألوهية. حتى انه يرى ان تحويل الإيمان إلى أمر عقلي أو عملي، سيعني قضاءً على الإيمان، لأن الإيمان ينطوي دائماً على غموض يقع في صميمه، ولا ينسجم أبداً مع العلم والعقل اللذين يتسمان بالوضوح. **«فالإيمان نصفان، نصفٌ خوف ونصفٌ رجاء، وكلاهما متعلقهما عدم، فإذا حصل العلم حصل الوجود وزال العدم، وأزال العلم حكم الإيمان، لأنه** شهد ما آمن به فصار صاحب علم، والإيمان تقليد والتقليد يناقض العلم»[2].

ولكن يبدو اننا لا نستطيع تصنيف ابن عربي على الاتجاه الإيماني كما صنعنا مع كيركگورد، وأشير الى بضع نقاط للتدليل على تفاوت بين رؤية الرجلين.

أ: لا يرفض ابن عربي وخلافاً لكيركگورد، شتى مستويات التعامل العقلاني مع قضية الإيمان. انه يميز بين مستويين للعقل، معتبراً ان أحد المستويين وحسب يمكن أن يتعارض مع مقولات الدين في ضوء ما يتسم به ذلك المستوى من نقص ذاتي. ويقول حول ذلك: «فإن للعقول حداً تقف عنده من حيث هي مفكرة، لا من حيث ما هي قابلة. فنقول في الأمر الذي يستحيل عقلاً قد لا يستحيل (لـ) نسبة إلهية، كما نقول فيما يجوز عقلاً قد يستحيل (لـ) نسبة إلهية ايضاً»[3].

وتقع أحكام العقل التي تتعارض مع الأمور الإلهية، في مستوى العقل المفكر او الاستدلالي، بيد أن للعقل مفهوماً أوسع يستوعب تلك الشؤون الإلهية[4].

---

(1) – م. ن. ج6، ص311.

(2) – م. ن. ص625.

(3) – م. ن. ج1، ص187.

(4) قد يقول أحد بأن كيركگورد ايضا ينفي العقل الاستدلالي، ولا يستطيع أن ينفي جميع وجوه العقل، لأنه هو أيضا يقيم أدلة ضد امكان الاستدلال على المعتقدات الدينية ومطلوبيته باستخدام العقل. في هذه الحالة يختلف ابن عربي عنه فقط في تأكيده الصريح على جواز استخدام العقل غير الاستدلالي



ب: يختلف ابن عربي مع كيركگورد، حيث يرى ضرورة ان يبدأ المرء من الأدلة، لأنه يعتقد ان الخرص والظن مدخل الى اليقين. وحين يمنح الأولوية للمعرفة المؤكدة الجزمية فإنه في الوقت ذاته يرى في المعرفة الظنية أمراً لا مناص منه.

يقول: «والعلم بالله من حيث القطع أولى من العلم به من حيث الخرص، وإن كان الخرص لا بد منه في العلم بالله ابتداءً»[1].

جـ: خلافاً لكيركگورد يعتقد ابن عربي بوجود مناهج متنوعة للمعرفة بالله، ويقول بأن لكل منها مكانته الخاصة.

في مقارنة مثيرة بين صلاتي الظهر والعشاء وعالم الحس والعقل، يرى ان السعي لمعرفة الله عبر عالم الحس شبيه بمناجاة الظهر التي تجري في النهار والعلن. لكن معرفة الله من خلال عالم الغيب والتأمل العقلاني شبيهة بمناجاة الليل التي لا تتاح للجميع. يكتب: «فجعل عالم الشهادة وهو عالم الحس والظهور وهو بمنـزلة صلاة النهار، فأناجي الحق بما يعطيه عالم الشهادة والحس من الدلالة عليه»[2]. «وجعل عالم الغيب وهو عالم العقل بمنـزلة صلاة العشاء وصلاة الليل من مغيب الشفق الى طلوع الفجر، فيناجي المصلي ربه في تلك الصلاة بما يعطيه عالم الغيب والعقل والفكر من الأدلة والبراهين عليه سبحانه وتعالى، وهو خصوص دلالة لخصوص معرفة يعرفها أهل الليل وهي صلاة المحبين، أهل الأسرار وغوامض العلوم، المكتنفين بالحجب. فيحيطهم الله من العلوم ما يليق بهذا الوقت، وفي هذا العالم»[3].

نعم فابن عربي يؤمن بأن منهج العقل والاستدلال متاح أيضاً في مجال معرفة الله، الى جانب طريق الحس والتجربة الحسية. وهو لا يرفض ذلك كما صنع كيركگورد فضلاً عن انه يجعل منه منهج المحبين المختص بمحبي الله.

غير انه يرى ذلك مجرد بداية لسلوك الروح غير المتناهي في عالم الألوهية، ويولي

ومطلوبيته في خصوص المعتقدات الدينية. فهو يشير حتى الى إمكان تفاوت هذا العقل الذي بنوع ما يستمد من الوحي عن العقل الاستدلالي. بينما لا نجد هذه الصراحة والوضوح عند كيركگورد حول استخدام العقل.

(1) – م. ن. ج9، ص73.

(2) – م. ن. ج6، ص95.

(3) – م. ن. ص96.



أهمية لتعاليم الأنبياء في شتى مستويات السلوك هذا، ويعتقد ان العبودية لله حين تقوم على تعاليم الوحي هي أفضل من عبادته على أساس المقولات العقلانية. «ثم إنا رأينا أن تلك الأوصاف التي جاءت من الشارع، في حق الله ومعرفته، تطلبها أفعال العبادات، وهي أقرب مناسبة إليها من المعرفة التي تعطيها الأدلة النظرية التي تستقل بها. فرأينا ان نحضر مع الحق في تشهدنا وصلاتنا بالمعرفة الإلهية التي استفدناها من الشارع في القرآن والسنة المتواترة، أولى من الحضور معه بمقالات العقول»[1].

والحاصل أنه لا يرفض الاستدلال العقلي، بل يعده من مرتبة أدنى بالنسبة إلى حصول اليقين المطلوب. «المطلوب هو اليقين، فلا يعبد الله إلا من كان (على بينة من ربه)، أزكاها وأعدلها وأقواها، الإيمان الذي يجده المؤمن بربه في نفسه، مما لا يقدر على دفعه، ودونه في القوة والطهارة ما هو مبناه على الأدلة النظرية، فإن انضاف إلى المؤمن أو إلى صاحب النظر، الكشف كان أقوى من كل واحد من الاثنين على انفراد، بلا شك»[2].

إن إيمانية ابن عربي لا تعمد الى تعطيل منهجي الحس والعقل في عالم الألوهية، ليس ذلك وحسب بل هو يعتبرهما بمثابة صلاتي الظهر والعشاء وجزءً من عبادة الانسان، غير انه يجدهما ناقصين بالطبع حين يستغنيان عن الوحي.

أحسب ان هذا النمط من الإيمانية يعني ان نرى الحقيقة الإلهية بالعينين معاً، وهو أمر حريّ بالتدبر في عالم ما بعد الحداثة، لأنه يفي بما يستحقه العقل والقلب معاً.

---

(1) - م. ن. ص312.
(2) - م. ن. ج7، ص215.




مكتبة
الفكر الجديد

ثلاث قراءات في عصر الحداثة للتراث الديني المسيحي[1]

محمد مجتهد شبستري

ترجمة: حيدر نجف

---

(1) محاضرة في مؤسسة المعارف والبحوث بطهران 25/ 2/ 2001 اقتبس إطارها العام من نظريات L. Berger في كتاب Der Zwang zur Häresie. وفي آخر المحاضرة أسئلة الحاضرين وأجوبة المحـ




مكتبة
الفكر الجديد

مدار الحديث الذي أود التطرق إليه في هذه الفرصة هو القراءات الثلاث التي قدمها المتألهون المسيحيون للتراث الديني في العصر الحديث. قبل الولوج إلى صلب الموضوع لا بد من عودة سريعة إلى الخلفيات التاريخية والاجتماعية لانبثاق هذه الإشكالية أو الظاهرة.

النقطة الأولى هي ان السؤال عن كيفية التعامل مع التراث في العصر الحديث، والذي أفضى إلى ثلاث قراءات للتراث أطلقها اللاهوتيون المسيحيون، سؤال ظهر أساساً في المناخ التاريخي الديني للعالم الغربي، فالتراث الغربي له خصوصية يمتاز بها عن غيره من الموروثات في العالم، وهي انه بطبيعته وبذاته تراث تاريخي ديني، بل ينبغي تقديم كلمة (الديني) لنقول انه بذاته تراث ديني - تاريخي[1].

لا نستطيع ان نستوعب معنى الخصوصية الدينية الذاتية للتراث المسيحي في العالم الغربي إلا إذا تعرفنا وإن بالإجمال على أساس الإيمان المسيحي. لذلك سنقدم في ما يلي عرضاً مختصراً لمفهوم الإيمان المسيحي.

معنى الإيمان المسيحي

أصل الإيمان المسيحي وأساسه هو أن الله ظهر للبشر في زمن تاريخي معين، عبر الإخبار عن نفسه بواسطة السيد المسيح. لقد ظهر الله بفعله التاريخي هذا للناس، وأصدر أحكامه عنهم، وشملهم برحمته، وأنقذهم من الفناء. ومع ان هذه الحادثة

(1) هنا بالضبط تراودني شكوك جادة في ان يكون لهذا الواقع السائد في التراث الغربي المسيحي ما يناظره في العالم الإسلامي، فيكون السؤال: هل التراث في العالم الإسلامي تراث ديني تاريخي بذاته، أم انه تراث إنساني عرفي غير ديني، اصطبغ بألوان دينية؟ هاتان حالتان مختلفتان تماماً.



التاريخية وقعت في زمن معين، إلا أنها في الحقيقة وقعت لكل الأزمان وإلى الأبد، بمعنى ان تأثيراتها أبدية لا تزول. فقد تم نقل هذه الحادثة التي أخبر الله فيها عن نفسه إلى الأجيال اللاحقة بواسطة شهودها التاريخيين، أي حواريي السيد المسيح، على شكل تقارير إيمانية. وهذا النقل يجب أن يستمر دائماً، والهدف منه إنقاذ وتخليص كافة الأجيال في جميع الأزمنة، وهو في الوقت ذاته تحقيق ومواصلة لتراث ديني تاريخي مستمر، يحمل دوماً إخبار الله عن نفسه. فلن يتسنى فهم قضية إخبار الله عن نفسه بواسطة السيد المسيح في كل عصر من العصور إلا عن طريق فهم هذا التراث التاريخي المستمر. والمسيحيون المتموضعون داخل هذا التراث الديني التاريخي المستمر يفهمون هذا التراث في كل عصر. أن تكون مسيحياً في كل عصر من العصور هو أن تفهم هذا التراث المستمر، والديني التاريخي بذاته. والفهم عبارة عن مواجهة البشرى الإلهية، وهي إنباء الله بنفسه داخل هذا التراث.

هذه هي خلاصة الأساس الذي ينهض عليه الفكر الثيولوجي المسيحي حول أساس الإيمان، والذي يتطلّب شرحه بحوثاً مطولة.

حينما يكون هذا هو معنى الإيمان المسيحي، ينبغي فهم معنى التراث المسيحي بالقياس إليه. التراث المسيحي هو أن الله رسم للإنسان تراثاً منذ البداية، وقد تم رسم هذا التراث وبناؤه عن طريق دخول السيد المسيح ابن الله إلى التاريخ، وبواسطة هذا الدخول إلى التاريخ تم إنقاذ الإنسان وتخليصه. إن التأثير الذي تركه دخول الله إلى التاريخ على صعيد الفكر المسيحي، هو أنه حدد سبيل التفكير والعمل، ومنح لسريرة الإنسان شكلها، بمعنى أن المسيحي التقليدي اعتقد دوماً ولا يزال بأنه يعيش في تاريخ قدسي. وبالإمكان ملاحظة عبارة (التاريخ القدسي) في العديد من النصوص المسيحية.

المسيحي التقليدي (أو التراثي) يعيش في تاريخ قدسي، ولهذا انبثق في أوساطهم التساؤل القائل: ما هو التاريخ العرفي، وما هو التاريخ القدسي؟ وما هي العلاقة بين هذا التاريخ وذاك؟ إذاً، فالله هو الذي يصنع التراث بدخوله في التاريخ. ان للتاريخ في الفكر المسيحي صورة أفقية، بمعنى أن التاريخ الذي انطلق بظهور السيد المسيح سيؤول إلى نقطة نهاية هي ظهور ملكوت الله. كان هذا إيضاحاً لمفهوم التراث في الغرب



المسيحي. وقد أرشدتني الدراسات والبحث إلى أننا في العالم الإسلامي لا نتوفر على تراث بهذا المعنى، فالتراث في العالم الإسلامي انثروبولوجي(anthropologic)، أي أنه تراث غير قدسي اكتسى صبغة دينية. بتعبير آخر كانت الأوامر والنواهي والتعاليم تأتي عن طريق الوحي، وتُغلّب أفكاراً وألواناً معينة داخل هذا التراث غير الديني، لذا لم يكن للتاريخ القدسي من معنى بين عموم المسلمين، إذا استثنينا بعض العرفاء[1]. وعليه حينما نقول ما هي قراءات عصر الحداثة، للتراث نقصد هذا التراث المسيحي الديني التاريخي بذاته.

الحداثة وخصائصها

بإطلالة مجملة على الحداثة، نجدها انفجاراً في مضمار الحياة الإنسانية، لا يمكن الإحاطة به، ولا إدراك أبعاده. وكأن مجالات حياة الإنسان اتسعت في عصر الحداثة. ففي العصر الحديث تم ولا يزال رصد واكتشاف أبعاد في الحياة الإنسانية لم تكن مرصودة في السابق على الإطلاق. وعلى ذلك يمكن القول بمعنى من المعاني: إن الحداثة هي انفجار في مديات الحياة البشرية.

قيل ان نسق هذا الانفجار في مديات الحياة البشرية، يشهد دوماً أوضاعاً جديدة للإنسان، فالحداثة حال كما كان التراث حالاً معينة. الحداثة حال إنسانية، تقوم فيها دوماً علاقة بين مصادر قوة كان يمتلكها الإنسان، لكنها آخذة في العطل والتقاعد، وبين مصادر قوة أكثر حيوية وكفاءة يكتشفها الإنسان. وكأن الحداثة نبذٌ لأجسام ميتة، واكتشاف لأجسام أخرى حية، فحيثما تفقد مصادر القوة في حياة الإنسان فاعليتها، يرتبط الإنسان بمصادر قوة أكثر فاعلية وتأثيراً، يكتشفها في مضامير حياته. إن هذه الحال ليست حالاً اختيارية، فهذه الأحوال تتحقّق بصور شتى وتسيطر على حياة الإنسان. أي أن ثمة ديناميكية حياتية يشهدها سياق الحداثة دائماً.

الخصيصة الأخرى للحداثة هي أنها نسق ينطوي دائماً على تشكيك في العالم خارج الإنسان، وعلى وتيرة تعقيد متصاعدة في العالم الداخلي للإنسان. حينما تفقد مصادر القوة الحياتية الموجودة في العالم الخارجي، والتي كان الإنسان يستخدمها،

---

(1) انظر بحث: (الإيمان والتراث) من كتاب (الإيمان والحرية) لكاتب السطور.



فاعليتها وكفاءتها، فسوف يتعرّض العالم الخارجي للتشكيك والمساءلة، وهكذا يصار إلى التشكيك في الامتيازات الاجتماعية والسياسية والدينية والثقافية أيضاً، لأنها ستفقد فاعليتها هي الأخرى، وسيشعر الإنسان بأنه لا يستطيع الحياة بالقانون القديم مثلاً، ولا بد من تشريع قوانين جديدة، كما لا يمكن مواصلة حياة كريمة بالمؤسسات السياسية السابقة، ولا مندوحة من اجتراح مؤسسات سياسية أحدث. ولا يستطيع العيش وفق النظام التربوي القديم، وتتوجب صياغة نظام تربوي جديد. هذه حقائق خارج الإنسان تتعرّض في زمن الحداثة للتشكيك والنقد دوماً. ومع التشكيك فيها تتضاعف تعقيدات الداخل الإنساني، فيتعقد البعد الذهني للإنسان باضطراد، إذ يتعين على الإنسان ان يراجع حساباته دائماً، وإعادة الحسابات هذه شيء غير موجود في التراث. في الحياة التقليدية (أو التراثية) ثمة انسجام تام بين داخل الإنسان وخارجه، فالعالم الخارجي يمتاز بأنه شديد الهدوء والمتانة، فيستقر الإنسان في أحضانه كما يستقر الطفل في حجر أمه، لا يفكر بشيء، بل يسود تطابق تام بين داخل الإنسان وخارجه، لذلك يتموضع كل شيء في مكانه المناسب. هذه السكينة والمتانة تسمى حالة الاطمئنان. ولكن حينما يتعرّض العالم الخارجي للتشكيك باستمرار، وتتضعضع الأمور حول الإنسان، ستؤثر حالة التضعضع هذه على داخل الإنسان، وترغمه على إعادة حساباته، ليرى كيف يمكنه رسم أحوال مطمئنة نسبياً لنفسه تارة أخرى، وكيف يتسنى له الملائمة بنحو من الأنحاء بين الداخل والخارج، فيصطنع في الخارج أحوالاً تتطابق مع الداخل، ويكون له في الداخل أوضاع متطابقة مع الخارج.

التشكيك في العالم الخارجي، وتعقّد العالم الداخلي للإنسان، من الخصائص المهمة للحداثة، وهذا هو بالتحديد ما يكثّر من فرص الاختيار، وهو النقطة المفضية إلى قراءات حديثة للتراث. لكن لماذا تزداد فرص الاختيار؟ لأن تضعضع عالم خارج الإنسان يفقد الإنسان تجربة القدر، والنصيب والمصير الأزلي. لقد كان للإنسان في نطاق التراث تجربة تسمى تجربة القدر والعالم المرسوم مسبقاً، والمقدر والمنظم بشكل قبلي، وهي تجربة تم التعبير عنها بصور مختلفة: فالعالم المعقول مثلاً هو العالم الذي يفصح عن عقل في داخله. أما في تجربة القدر فتلاحظ عالماً معقولاً ذا حسابات وتقديرات مسبقة، ولكل شيء مكان محدد سلفاً، وللإنسان أيضاً مكانه المحدد في



هذا العالم. كل شيء مقدّر ومرسوم سلفاً، وطبعاً بوسع الإنسان أن يتصرف بعض الشيء في جانب من الأمور المقدرة، غير ان هذه التصرفات متاحة داخل أطر التقدير، ولهذا عولجت إشكالية الجبر والاختيار سابقاً، بالقول ان بمستطاع الإنسان ممارسة بعض حريته، ضمن أطر مصاغة سلفاً ولا سبيل للتغير والتبدل إليها. إن مساحة التغييرات المحددة هي مساحة حرية الإنسان. هكذا كان يفهم القضاء والقدر. على أن تجربة القدر هذه انحسرت في عصر الحداثة، إن على مستوى التفكير، وإن على مستوى الدين، أو على مستوى الحياة. فلا معنى للقدر بالنسبة للحداثيين، أي بالنسبة إلى الذين يعيشون في عصر الحداثة[1]. فالفكر مثلاً لا إطار له. في السابق كان التصور السائد هو أن للفكر إطاراً سابقاً للإنسان المفكر. انه إطار موجود في العالم، والمفكر يحاول اكتشافه، واكتشاف علاقات الوجود، ولهذا كانت الحقيقة تعرف بأنها مساوية للموجود أو الوجود، أما الكذب فهو المساوي للمعدوم أو العدم. وتعريف الفلسفة هو العلم بأحكام وأحوال الموجود من حيث هو موجود، لذا كانوا يرون للفكر والتفكير مقادير وصياغات مسبقة تحكمه، أما اليوم فلا أطر تحدد التفكير.

وعلى صعيد الدين أيضاً ساد التصور أن هنالك إطاراً وحقيقة للدين يتعين على الإنسان معرفتها. بينما لا يرى الإنسان الحديث من إطار حتى للدين. الإنسان الحديث اليوم إنسان ملقىً في صحراء لا متناهية، وعليه العثور على نفسه هناك، وأن يعيش على مسؤوليته، فيحدّد بنفسه كيف يريد أن يعيش. هذه هي الفكرة المشهورة ذاتها التي شدّدت عليها المدرسة الوجودية. ما من إطار للحياة، وعلى الإنسان نفسه ان يرسم إطاراً لحياته.

في مثل هذه الظروف تنهار جميع المرجعيات (Authority) التي كان الإنسان يتوكأ عليها في السابق. حينما يتزعزع عالم خارج الإنسان، تنهار المثل، وتنهدم المرجعيات التي كان يعيش تحت ظلالها. لقد كان لهذه المرجعيات أشكال مختلفة، وكانت تتموضع على أرضيات شتى، فهنالك أرضية الدين وهنالك أرضية الفلسفة وأرضية السياسة، و... الخ. في كل واحدة من هذه الأرضيات كانت هنالك أفكار مرجعية

(1) الذين يعيشون في عصر الحداثة ليسوا حداثيين بدرجة واحدة، فللحداثة في الأماكن المختلفة درجات مختلفة.



معينة، وقد نسفت جميع هذه المرجعيات اليوم بالنسبة للإنسان الحديث. وما انحسار تجربة القدر المهيمن على العالم والإنسان إلا بسبب ضمور تلك المرجعيات. في مثل هذه الظروف على الإنسان ان يختار بنفسه ما يريده في كل حقل من الحقول، ويعتمد على تجاربه ومعارفه الخاصة.

وفي مثل هذه الظروف أيضاً تتاح فرص انتخاب متعددة لكل مجال من المجالات. هكذا أصبح الاختيار مهمة الإنسان الأولى، والاختيار ممكن حينما تكون ثمة طرق متعددة. الاختيار وليس التبعية، أضحى مهمة الإنسان في العصر الحديث. في الماضي كان الإنسان يمارس التبعية للمرجعيات. ففي ميدان السياسة مثلاً عبّر الإنسان عن تبعيته هذه بمفهوم (الطاعة). إن طاعة الحاكم كانت في حقيقتها تبعية للحاكم[1]. وفي عصر الحداثة يمتد نفوذ مفهوم الانتخاب إلى العديد من الميادين، ومنها ميدان السياسة الذي يجري فيه الحديث عن الانتخاب والانتخابات. انه انتخاب يوجد بسبب أن الإنسان في عصر الحداثة يقف دوماً حيال الانتخاب. فالانتخاب وليس التبعية هو السبيل الوحيد الموجود حياله.

لا يكتسب الانتخاب معناه إلا عند توفر طرق وخيارات متعددة. انها التعددية المشهودة حداثياً على كافة الصعد. إن هذه التعددية ليست بالشيء الذي نسأل هل نريده أم لا. البعض يتعاطى مع هذه القضية من خلال السؤال هل نريد التعددية أم لا، بيد أن قضية التعددية هي هل التعددية موجودة أم لا؟ والواقع هي أنها موجودة، مع فارق أن مدياتها في بعض المجتمعات أوسع من مجتمعات أخرى، وهنا بالضبط تكتسب (البدعة) مفهومها.

كانت البدعة في الماضي مذمومة، لأنها تعد شيئاً استثنائياً شاذاً في خضم السائد وهو التبعية للمرجعيات، فالبدعة كانت تعني مجابهة المرجعية ومنافستها بشيء

---

(1) الأساتذة الذين يحاولون العثور على المفاهيم السياسية الجديدة في التراث القديم يسلكون في الواقع طريقاً مسدوداً، فمن مفهوم الطاعة أو البيعة المصنف على التراث القديم لا يمكن استخلاص مفهوم (الانتخاب)، إذ إن الانتخاب يقع في النقطة المقابلة للطاعة. ينبغي عدم الخلط بين المفاهيم، ومن الخطأ البحث عن المفاهيم السياسية الحديثة في التراث. انظر دراسة (ظهور الحقوق الأساسية في القرون الحديثة وانعدامها في التراث الإسلامي) لكاتب السطور في (إطلالة نقدية على القراءة الرسمية للدين).



آخر، لذا كانت حالة ذميمة استثنائية. أما العصر الحاضر فهو عصر البدع، لأنه عصر الانتخاب والاختيار، وبهذا سيكون بوسع أي إنسان ابتداع كل ما بدا له، سواء وقع ذلك فعلاً أم بقي في طور الكمون. إن هذه البدع وهذا الإبداع إنما هو ضرب من ضروب الجبر في العصر الحديث، على حد تعبير طائفة من الباحثين. الجبر في عصر الحداثة هو ان يكون الإنسان صاحب بدع، إذ لا مرجعية له إطلاقاً ولا تكاليف محددة له سلفاً، من هنا وجب عليه اختيار شيء جديد، وهذه هي البدع أو الابتداع تحديداً.

هنا بالضبط تنتصب أمام الإنسان المتديّن في عصر الحداثة مشكلة جد كبيرة، فهو لا يريد بطبيعة الحال الانقطاع عن تراثه الديني. وطبعاً قد يقول البعض إننا لا نريد التراث الديني أصلاً، وما ضرورة التفكير في التراث الديني، أو السؤال عن طريقة التعامل مع التراث الديني في العالم الحديث؟ ندع التراث الديني برمته جانباً، ونختلق لأنفسنا فكراً دينياً جديداً. هنا يمكن معالجة الموضوع من زاويتين: الأولى: هل أن هذا نمط من التدين؟ إذا نبذت جماعة من الناس التراث الديني بالكامل، وبترت كل وشائجها معه، وأرادت صياغة عقائد لنفسها انطلاقاً من أسس غير مسبوقة بالمرة، فماذا يمكن أن نطلق على فعلها هذا من اسم؟ والزاوية الثانية: هل مثل هذه الممارسة ممكنة أصلاً أم لا؟

القدر المتيقن هو أن الذين لا يريدون أية صلات لهم بالتراث الديني الكاثوليكي مثلاً لا يمكنهم القول إنهم كاثوليكيون، أو الذي يقول إنني منقطع تماماً عن التراث أو الثقافة البروتستانتية، ليس بمستطاعه القول إنني بروتستانتي. كذلك الذي يعلن انقطاعه التام عن التراث الإسلامي ليس بوسعه الادعاء أنه مسلم. طبعاً، ليس هؤلاء من الملحدين، أو منكري وجود الله بالضرورة. غير ان القضية موضوع البحث، هي أن الذين يريدون القول إننا لا نزال مسلمين، أو كاثوليك، أو بروتستانت، سيواجهون مشكلة حقيقية في مثل هذه الظروف. المشكلة هي أنهم كيف سيفسرون إسلامهم، أو كثلكتهم؟ ان مشكلة هؤلاء في العصر الحديث لا تقتصر على: هل باستطاعتهم إطلاق قضايا دينية معقولة أم لا؟ فهذه المسألة لن تعالج كل مشكلتهم، لأن مشكلتهم هي كيف يستطيعون الحفاظ على إيمانهم، الذي يمكنهم القول في ضوئه إنهم مسلمون أو كاثوليك أو بروتستانت. هنا تكمن المشكلة. فماذا ينبغي على المسلم أو الكاثوليكي



أو البروتستانتي أن يفعله في عصر الحداثة، حيث لا مرجعيات، ولا تجارب قدرية؟ فالإنسان الغارق في قعر الحداثة لا يعرف شيئاً اسمه مرجعيات. ليس ثمة كتاب يمثل بالنسبة إليه مرجعية، ولا إنسان، ولا أي شيء آخر... إنه يقف حيال اختيار مطلق تماماً، ويريد في الوقت ذاته القول إنني كاثوليكي، أو بروتستانتي، أو مسلم. هنا تحديداً تولد الأزمة، وهنا تنبثق لدى اللاهوتيين المسيحيين ثلاث قراءات مختلفة للتراث الديني المسيحي، بغية حل هذه المشكلة.

ليس باستطاعة الإنسان المتدين في العصر الحديث قبول الحداثة بنحو مطلق، ولا رفضها بنحو مطلق. لا يستطيع رفضها بالمطلق، لأنه يعيش في داخلها، وله وعي حداثي لا يمكنه الفكاك منه، بل إنه بصورة عامة إنسان حداثي. نمط وعيه نمط حداثي، فإذا أراد رفض الحداثة بالمطلق كان عليه رفض نفسه، وهذا ما يستدعي الاغتراب عن الذات. كما لا يمكنه قبول الحداثة بأسرها، لأنها ترفض كافة أنواع المرجعيات، وتضع الإنسان حيال الاختيار المطلق، وإذا نظر الإنسان للقرآن كما ينظر لدواوين سعدي الشيرازي، ولرسول الإسلام كما ينظر للفردوسي، فبأي معنى من المعاني يستطيع القول إنني مسلم؟ إذا نظر شخص للسيد المسيح كما ينظر لشكسبير، فبأي معنى يمكنه القول إنني مسيحي؟

إن جهود إعادة التشكيل الديني في العالمين المسيحي والإسلامي، تغيّت جميعها الحفاظ على الانتماء للإسلام أو المسيحية داخل الوعي الحداثي. ولولا ذاك لما كانت تلك الجهود ضرورية على الإطلاق، بل كانوا سيستبعدون التراث الديني عنهم إلى الأبد، مع أن البحوث الهرمنيوطيقية تناقش قضية: هل بالإمكان أساساً استبعاد التراث (حتى في الفلسفة) ونبذه تماماً، أم أن كل إنسان يتأثر على كل حال بالقبليات والمقدمات المقتبسة من التراث؟

ثلاث قراءات للتراث

ذكرنا أن ثمة بين اللاهوتيين المسيحيين في العالم الغربي ثلاث قراءات للتراث. وكان من الضروري لشرح هذه القراءات الثلاث عرض المقدّمات السالفة، وفي ما يلي نستعرض القراءات أو المناهج الثلاثة في التعامل مع التراث:



المنهج الأول هو الذي اختاره الارثوذكسيون الجدد في العالم المسيحي، وأبرزهم كارل بارث[1]. وهم باختيارهم هذا المنهج يحاولون معالجة المشكلة التي يعاني منها الإنسان المسيحي في العصر الحديث. يقوم منهجهم على التنكر التام للبون التاريخي الفاصل بين عصر الحداثة والتراث المسيحي، محاولين إحياء البشارة الأولى. إنهم يرومون بث الحياة ثانية في المرجعيات التي غدت بلا روح ولا حياة في العصر الحديث. منهجهم هو أن يتحدّثوا بشكل يعيد لمرجعيات التراث قدرتها على مخاطبة الإنسان المسيحي في عصر الحداثة. إنهم يتوخون أن ينطق الكتاب المقدس ثانية، فيدوي صوته في الآفاق، وهم يقومون بهذا الفعل عن طريق اختزال أو إلغاء هذا البون الزمني.

الأصوليون المسيحيون هم الذين لا يشعرون بالحداثة أساساً، بل هم ذاهلون عن حصولها أصلاً. إنهم يعيشون في عالمهم الخاص، ولا يعترفون بولادة وعي نقدي حداثي. هذا هو معنى الأصولية. على أن الأرثوذكسيين الجدد يقولون: نعم، لقد وقعت هذه الحداثة، وإنسان عصر الحداثة يعيش بمعزل عن المرجعيات الدينية، بيد أننا نريد إنعاش هذه المرجعيات في حياته ثانية، وإحياءها وتنفيذ تعاليمها. يقولون: إننا نريد أن يستمع إنسان عصر الحداثة إلى كلام الله عن طريق الكنيسة (في الكاثوليكية) أو عن طريق الكتاب المقدس (في البروتستانتية)، وكما كان الإنسان قبل 400 سنة حينما يقرأ الكتاب المقدس يشعر بأن الله يتحدث إليه، يجب اليوم أيضاً أن نفعل ما يدفع الإنسان إلى الشعور بمثل هذه التجربة حينما يقرأ الكتاب المقدس. وطبعاً فإن شخصيات مثل كارل بارث ينحازون إلى النقد التاريخي، أي إنهم يوافقون أن للكتاب المقدس تاريخاً، وتتوجب ملامسته بالنقد التاريخي، إلا إنهم يؤكدون أن نقد الكتاب المقدس ينبغي أن يكون إيجابياً وليس سلبياً، أي إنهم يقولون إن الكتاب المقدس يجب أن ينقد تاريخياً، لكي تنطق منه رسالة الله، بعد خرق الحجب عنه بواسطة النقد التاريخي، وهذا ما يستطيع القس فعله في الكنيسة: استخراج الرسالة وتنقيتها، ومن

---

(1) Karl Barth (1886 1968) متأله وفيلسوف سويسري، من أهم آثاره Der Römerbrife (رسالة إلى الروميين) و KirchicheDogmatik (الأحكام الكنسية).



ثم إبلاغها. الحقيقة أنهم يسلّمون لتغير الواقع الخارجي في العصر الحديث، لكنهم يعتقدون بأن في الإمكان تغيير الوضع الداخلي للإنسان الحديث، حتى في مثل هذا الواقع الخارجي. بمعنى أن الإنسان سيعيش خارجياً في واقع تفرضه الحداثة، إلا أنه داخلياً يمكن أن يصغي لرسالة الله، ويكون للمرجعية المسيحية معناها عنده. فهم لا يرون ضرورة للتطابق بين الداخل والخارج، بل يعتقدون بإمكانية العيش بسريرة أو وجدان آخر، داخل واقع خارجي حداثي. وقد سار أمثال كارل بارث في هذا الطريق، وعملوا على تجديد البشارة الأولى.

ولا بد من معرفة أن كارل بارث كان ممن يرفضون العقل والفلسفة، أي إنه يرى الفلسفة والعقل عاجزين عن معالجة المشكلة الرئيسية للإنسان، والمسيحية ليست ديناً في الأساس حتى يمكن عقلنتها، فمن وجهة نظره، إذا نبذ الإنسان العقل والفلسفة أمكنه إذ ذاك الاستماع لرسالة الله. بعبارة أخرى، إذا أراد الإنسان استعمال السيارات والكومبيوترات فلا ضير، وإذا اختار الصيغة الديمقراطية سياسياً فلا ضير، هذا واقع خارجي قد يتغير، بيد أن ما تتوخاه المسيحية من الإنسان هو أن يطرد من ذهنه (الوعي الحداثي) الذي دخله، حتى يتاح له الإصغاء لرسالة الرب.

الإشكال الذي سجّلوه على هذه المنهجية هي تعذر صياغة (داخل مسيحي) لإنسان عصر الحداثة، منفصل تماماً عن الخارج وتطوراته، ويضمن لصاحبه السكينة والاطمئنان، الذي يمكن للمسيحي أن يحرزه في عالم الإيمان. كما لا يمكن للمسيحي في عصر الحداثة أن يجرب المثول أمام حقيقة قدسية، لأن ما غيبته الحداثة هو هذه الحقيقة القدسية على وجه التحديد. قبل الحداثة كان الناس يشعرون بأنهم إزاء حقيقة قدسية، الشيء الذي أشارت إليه ظاهريات رودولف أوتو[1]، بالنسبة للإنسان المسيحي، كانت الحقيقة القدسية عبارة عن خطاب الله ووحيه. كان هذا الوحي موجوداً على شكل حقيقة واقعة، يجد الإنسان المسيحي نفسه حيالها. أما في عصر الحداثة فقد تلاشت هذه التجربة، وانقطعت الصلة بين السماء والأرض، فما عادت هناك تجربة مثول الإنسان أمام حقيقة قدسية. يريد بارث وأنصاره أن يحيوا هذا الشعور

---

(1) Rudolf otto (1869 1937) متكلم ألماني، مختص في الديانة الهندوسية، من أبرز أعماله (مفهوم الأمر القدسي) The Idea of the Holy (1917).



مجدداً، فيتكلم الله عن طريق الكتاب المقدس مع الإنسان المسيحي، مثلما تكلم مع الرسول والحواريين.

اللاهوت الجديد الذي يكتبه هؤلاء هو في الواقع (إعادة تشكيل للوحي). انهم يعتقدون بأن الوحي حقيقة ينبغي إعادة بنائها. إيجابية هذا المنهج هي أنه يرنو إلى تشكيل حقيقة دينية موضوعية للإنسان المتدين، والحيلولة دون اختزال الدين والتدين إلى مسألة ذهنية، وأن يجد الإنسان المتديّن نفسه تارة أخرى إزاء حقيقة قدسية واقعة. ولكن كما أشرت فإن نقطة الضعف في هذا المنهج من وجهة نظر منتقديه هي عدم انسجامه مع المعطيات الذهنية لإنسان عصر الحداثة.

منهجية رودولف بولتمان[1]

المنهج الثاني هو المنهج الاختزالي الذي يتبناه من ينشدون ضرباً من الثيولوجيا العلمانية. يقوم المنهج الاختزالي على حذف كل ما لا ينسجم مع الحداثة، أما تشخيص ما ينسجم وما لا ينسجم فهذا موضوع آخر. في نطاق هذا المنهج تدخل المعرفة الدينية في صفقة مع المعرفة الحداثية. استخدم أحد الباحثين تعبير (الصفقة) في هذا الخصوص، وهو تعبير جيد[2]. يقول: إن الذين يستخدمون هذا المنهج إنما يخوضون في صفقات، يأخذون بموجبها شيئاً من المعرفة الحداثية ويعطون من المعرفة الدينية شيئاً (المعرفة الدينية الموجودة في التراث) فهم يستبدلون عناصر بعناصر، ويحافظون على بعض مفاهيم التراث الديني، مقابل التخلي عن مفاهيم أخرى منه.

من أبرز أقطاب هذا المنهج في العالم المسيحي رودولف بولتمان، الذي سعى لتطهير المسيحية من الأساطير. ثيولوجيا العصر الحديث طبقاً لهذه المنهجية ينبغي أن تنهض على فكرة نبذ الأساطير. وليس المراد هاهنا ان ثمة في الكتاب المقدس عدداً من الأساطير يتعين التخلص منها، بل ما يقصده بولتمان هو ان المسيحية برمتها وصلتنا على شكل أسطورة، وحيث إن أفكار الإنسان ولغته في العصر الحديث ليست أسطورية، لذلك لو أراد الإنسان أن يبقى مسيحياً في عصر الحداثة عليه تطهير المسيحية من الحالة الأسطورية، حتى تظهر بلغة تتلاءم وذهنية الإنسان الحديث. كان

---

(1) Rudolf Bultman (1884 1976) من أبرز اللاهوتيين المسيحيين في القرن العشرين.

(2) Peter L. Bereger في كتاب Zwang Zur Häresie.



بولتمان يشدّد على ضرورة استبعاد اللغة الأسطورية عن الإلهيات بالكامل، وبهذا يمكن رفع التضارب بين المقدمات المعرفية الخاصة بالوعي الديني، والمقدمات المعرفية ذات الصلة بالواقع الاجتماعي السائد. في عصر الحداثة، توجد في ذهن الإنسان المسيحي مقدمات معرفية لها علاقة بدينه، وهنالك إلى جانبها مقدمات معرفية تتصل بالواقع الاجتماعي الذي يعيشه، ويحدث أن تتناقض هذه المقدمات وتلك. فلغة المقدمات المعرفية ذات الصلة بالواقع الخارجي لغة علم ونقد وحداثة، بينما لغة المقدمات المعرفية الموجودة في ذهنه كإنسان مسيحي هي لغة أسطورية، وتفكيره في هذا الجانب تفكير أسطوري. ولا بد من جعل المضامين الدينية للوعي الذهني للإنسان المسيحي، وكذلك مقدماته الذهنية المعرفية، غير أسطورية. هذا ما كان يفعله بولتمان، ومن هنا تنبثق ثيولوجياه الوجودية، وتفسيره الوجودي للمسيحية. إنه يتحدث عن كريغما (تسامحاً: رسالة سماوية) ليست بأسطورة. والسيد المسيح في تفسيره لم يبعث من قبل الله، فالمسيحية تنطلق من فكرة أن السيد المسيح جاء من عند الله، ومن هنا تبدأ الأسطورة، فهذه اللغة لغة أسطورية. بعد ذلك صلب المسيح، ومن ثم قام من قبره وارتفع إلى السماء، ثم ظهر في حوادث معينة على الأرض، وتكلم إلى حوارييه، و... الخ، كل هذا من وجهة نظر بولتمان بيان أسطوري. وما تعرضه هذه اللغة الأسطورية ينبغي أن يعرض اليوم بالقول: إن الله تكلّم مع الإنسان من خارج وجود الإنسان. الإنسان الحديث يفهم أن يتكلم الله مع الإنسان من خارج وجوده، ولا يفهم أن يكون السيد المسيح قد جاء من عند الله وارتفع إليه، وهكذا الحال بالنسبة لكل ما في التأويل الوجودي للمسيحية.

ويقول منتقدوه: إن الذين يسلكون سبيل الاختزال هذا إنما يضعون مرجعية مكان أخرى، فهم لم يتحرروا من المرجعيات، بل أحلوا المرجعيات الحداثية محل مرجعيات التراث، وما انفكوا على كل حال يعتمدون على مرجعيات. هذه نقطة على جانب كبير من الأهمية. سبق أن ذكرت أن مشكلة الإنسان الحديث هي فقدانه لمرجعيات يعتمدها وأنه لا يمكن أساساً أن تكون له مرجعية. أما الذي يُحِل مفاهيم التحليل الوجودي للإنسان محل الأسطورة إنما يرجح مرجعية، ويؤكد أن لغة الدين يجب أن تترجم إلى هذه اللغة، أي انه يرجح مقدسات المعرفة الحديثة، ومنها المفاهيم الوجودية قائلاً



(نعم) لهذه المقدسات المعرفية و(لا) لتلك المقدسات المعرفية الأسطورية.

ما يحدث هنا مجرد تبديل للمرجعيات، أو تفضيل لا يمكن إقامة ما يكفي من الأدلة لإثبات حقيقته المعرفية. إذ لا يمكن إقامة برهان معرفي على ضرورة نبذ اللغة الأسطورية، والأخذ بلغة الفلسفة والعلم الحديث، فالبراهين التي تساق في هذا المضمار لا تصمد للنقد، إلى درجة أن البعض يقول اليوم: إن لغة العلم بدورها لغة أسطورية، ومن المستحيل أن يتحرر الإنسان من الأسطورة، لا سيما وأن الأمور المتعالية لا تتاح مقاربتها إلا بلغة أسطورية. أياً كان، يصار في هذا المنهج إلى ترجمة مفاهيم التراث الديني وادعاءاته تحت عنوان (العقلانية) وضمن إطار العلمانية والحداثة.

ولا يفوتنا ان أهم سمة يتميز بها هذا المنهج هو انه يرفع بنسبة كبيرة التعارضات المعرفية بين المقدمات المعرفية الذهنية الدينية للإنسان الحديث من ناحية، وبين المقدمات المعرفية المتعلّقة بالواقع الاجتماعي الذي يعيشه الإنسان الحديث من ناحية أخرى. بتعبير آخر إنه يرفع التناشز بين داخل الإنسان الحديث وخارجه إلى حد كبير.

على أن نقاد هذا المنهج يؤكدون أن ما يحدث هاهنا هو تفريغ للتراث من مضمونه الديني. وهذا النقد يبتني طبعاً على القول بأن المضمون الديني للتراث هو نوع من المثول حيال الأمر القدسي. وحتى لو لم نستخدم عبارة (الماورائي) ولم نقل إنه نوع من المثول حيال أمر ما ورائي، فسيجوز لنا القول إنه مثول أمام أمر قدسي، أو هو تجريب قدسي للحقيقة.

منهجية شلايرماخر[1]

أما المنهج الثالث فإن أبرز من نادى به في العالم المسيحي هو شلايرماخر الذي عاش قبل كارل بارث وبولتمان. إنه رأس الثيولوجيا الليبرالية في العالم المسيحي، وقد حذا حذوه آخرون من قبيل تيليخ[2]، وبانبورغ[3]، مع بعض التغييرات والتصرفات.

---

(1) Friedrich Schleiermacher (1768 1834) المتكلم والفيلسوف البروتستانتي الألماني.

(2) Paul Tillich (1886 1965) لاهوتي ألماني الأصل عاش في أمريكا.

(3) ولفهارت بانبورغ Wolfhart Pannenberg أحد أشهر رموز الجيل الجديد من اللاهوتيين الألمان.



تقوم ملامسة التراث في هذا المنهج على أساس اكتشاف ما ينطوي عليه الدين من تجارب دينية، لا سيما عند مؤسسيه، وذلك بمناهج تاريخية وظاهراتية، والتدليل على حقيقة تلك التجارب وإلهيتها أمام الإنسان الحديث.

كارل بارث كان يروم التأثير في الوعي الذهني للإنسان الحديث، من خلال تبليغ الخطاب الإلهي والتبشير به، أما المنهج الثاني فقد قام على الاختزال وترجمة كل شيء إلى اللغة العلمانية الحديثة، بينما يتقبل المنهج الثالث الإنسان الحديث كما هو، لكنه لا يتقبل أن تكون كل قدرات الإنسان الحديث، لاكتشاف تجربة الأمر القدسي وتصديق وقوعها قد استنفدت. إنها منهجية لا تتحدث عن إعادة تشكيل الوحي، بوصفه إخباراً لله عن نفسه (من الأعلى إلى الأسفل كما أراد كارل بارث)، لكنها ترى فهم التجربة الدينية واستيعاب حقيقتها أموراً ممكنة بالنسبة للإنسان الحديث، وتؤكد أن علينا السعي لاكتشاف تلك التجارب الدينية التي تمثّل ركيزة كل تراث ديني، وأساس الخصوصيات المسيحية. إن التجارب الدينية الموجودة في أنواع التراث الديني تشكّل عبر اتصالها بتجارب المؤسسين نهراً جارياً من التجارب الدينية. وعلى الإنسان الحديث التمعن في حقيقة نهر التجارب الدينية هذا، وكيف أنه يمثل حقاً ويتسم بالحقية، أي كيف أن تجربة الله تجري في هذا النهر حقاً. إنه منهج لا ينقطع عن التراث الديني، ولا يتنكر لمعارف الذهن الحديث، ولا يختزل شيئاً، إنما ينفذ إلى أعماق التراث الديني، ويبث فيه الحياة ثانية. يقول أنصار هذا النهج: إن على الإنسان الحديث في هذا المقام أن ينظر ما الذي حدث فعلاً في بداية ظهور الدين، وما الذي حدث بعد ذلك، فمثلاً ما الذي حدث في أوائل ظهور المسيحية وما بعد ذلك داخل التجارب الدينية المتوفرة في التراث المسيحي؟ ما هي حقيقة تلك التجارب الدينية وعلى ماذا تدل؟ إنها إذاً منهجية فينومنولوجية (ظاهراتية).

بالنسبة لتراثنا الديني الإسلامي يجب القول: إن الإنسان يريد تارة معرفة ما قاله الفلاسفة والمتكلمون عن حقيقة الوحي الذي نزل على رسول الإسلام، وتارة أخرى يرومون التطرق بمساعدة الظاهراتية التاريخية إلى ما حدث يوم بعث رسول الإسلام، وما هي التجربة التي حصلت يومذاك. إننا نسمع الكثير عن سلوك النبي وأقواله، بيد أننا لا نتأمل في ما حصل يوم خرج الرسول من غار حراء وانطلق الوحي، وما الذي



حدث حينما حكى أمره على الآخرين؟ ماذا كانت تلك الظاهرات؟ ما هي ظاهريات الوحي وعواقبه؟ وكيف تمددت تلك التجربة؟ كيف ظهرت لاحقاً وعلى امتداد تلك التجربة، تجارب أخرى بأشكال شتى، كما عند العطار النيسابوري، أو سنائي غزنوي، أو جلال الدين الرومي، فتكون نهر التجارب الدينية في التراث الإسلامي؟ هنا تتجلى أهمية التراث الديني. التراث الديني نهر تسبح فيه التجارب الدينية، ولا يمكن لإنسان يريد اتباع الدين الإسلامي العزوف عن مثل هذا النهر الذي تجري فيه التجارب الدينية. إننا بمساعدة تجارب الآخرين الدينية نكتسب القدرة على التجربة الدينية. إننا كائنات اجتماعية لا نعيش في الفراغ، وكل تجربة نتمكن منها، نتمكن منها داخل مناخ لغتنا وثقافتنا وتاريخنا. لو لم تتموضع التجربة الدينية داخل مناخ لغوي وثقافي وتاريخي معين، لما أتيح لأي من أبناء ذلك المناخ تحقيق أي تجربة دينية. هنا تثار قضية تأثير التراث واللغة الدينية على الإنسان المتدين، وكيف أن التجارب منوطة باللغة والثقافة، ولا يمكن التوافر على تجربة من دون لغة وثقافة.

التراث والثقافة واقع نحرز فيه بعض التجارب، فلا يمكن التوفر على أية تجربة داخل أي تراث وثقافة. المناخ الياباني والمعبد الياباني مناخ آخر يساعد على تحقيق تجارب معينة، والكنيسة تمهد الأرضية لتجارب أخرى، المسجد يمكّن من تجارب غيرها.

الخلاصة هي أن المنهج الثالث هذا يدخل الإنسان إلى نهر التراث الديني، ليريه ماهية تلك التجارب التي تشكّل أساس التراث الديني. يقوم منهج شلايرماخر على أساس النظرية القائلة: إن لكل إنسان تجربته للأمر المطلق اللامتناهي، التي يشعر بالانشداد إليها والارتباط بها. وتمثل هذه التجربة أساس الدين، وكل تراث ديني ما هو إلا هذه التجربة تشكّلت على صورة تراث ديني خاص، ويمكن اكتشافها والتأكد من حقيتها.

يقوم لاهوت المنهج الثالث على ركيزة التجربة الدينية، بينما يريد كارل بارث وأتباعه إعادة تشكيل الوحي، لكن شلايرماخر وأنصاره يرومون إعادة بناء التجارب الإيمانية الموجودة في التراث. إنهم يبدؤون مشروعهم من (حادثة) الوحي، باعتبارها حادثة وقعت في العالم الإنساني، أي أن انطلاقتهم انثروبولوجية، وفي هذا المنعطف



على ما يبدو تكتسب إنسانية الدين معناها الصحيح. هل الدين إنساني أم لا؟ أخال أن أهم مناط لمعرفة ذلك هو، من أين نبدأ: من الإنسان أم من الله؟ إذا بدأنا من الإنسان، سيكون ما نبحثه إنسانياً، مهما كان العنوان الذي يندرج تحته. وان لم نبدأ من الإنسان، سيكون ما نبحثه غير إنساني أو فوق الإنسان. لم يبدأ كارل بارث من الإنسان، بل من الكلام الإلهي والوحي الإلهي. لقد أدرج الإنسان تحت قوامة الوحي الإلهي، لأنه ظن أنه يقف أمام حقيقة الوحي. كما لو وقف الإنسان أمام الشمس وبدأ بالتحدث عن الشمس، وبالطبع سيستطيع بعد ذلك الإشارة إلى ما يمكن أن تفعله الشمس به، إلا أنه يبدأ حديثه من الشمس. ولكن ماذا لو لم تكن المسألة واضحة كالشمس؟ قد يكون الأمر على هذه الدرجة من الوضوح بالنسبة للعارف مثلاً، فيكون وضوح الله في عينيه وفؤاده كوضوح الشمس في أعيننا. أما إذا لم يكن وضوح الله ووضوح تلك الحقيقة القدسية بهذه الدرجة، عندئذ سيقول الإنسان (لأبدأ من نفسي) لأن ذاته واضحة بالنسبة له، ومن هنا كانت قراءة الدين في المنهج الثالث قراءة إنسانية، بمعنى أنها تنطلق من التجربة الدينية للإنسان، لكنها لا تتوقف عند حدود الإنسان. تبدأ من الإنسان وتصل إلى غيره، فالافتراض يقوم على أن الإنسان يجرب في تجاربه الدينية حقائق متعالية أرقى من الإنسان. بينما يبدو أن المنهج الثاني الاختزالي لا يتجاوز نطاق الإنسان، ولا يتعالى إلى ما فوقه.

يقول شلايرماخر: إن تجربة الأمر المتعالي واللامتناهي تمثل لدى كل إنسان القاعدة الرئيسية لتدينه. وكان يعتقد بأن المسيحية تفسير لتلك التجربة، وبمستطاع الإنسان فهم وتفسير تجربة الأمر المتعالي اللامتناهي في التراث الديني المسيحي أكثر وأوضح وأشد إقناعاً وتطميناً مما في الأديان الأخرى. وكان يؤكد أن اللاهوت المسيحي يجب أن يكون بياناً لإعادة تشكيل تلك التجربة المسيحية الأولى للا متناهي. ولا بد لإعادة التشكيل هذه من ان تتم في إطار المعارف العلمية والنقدية المتراكمة في ذهنية الإنسان الحديث.

بهذه الطريقة سوف يُعترف بالحداثة، ويجري الحديث عن التجربة الدينية في داخل نطاق الحداثة، من دون اختزال الدين إليها أو تجاهلها. بهذا الأسلوب تتم دراسة التراث الديني والثقافات الدينية دراسة علمية تجريبية، كأرضيات للتجارب



الدينية، وكمصانع منتجة وناقلة لهذه التجارب. يؤكد أنصار هذا المنهج: بما أن الركيزة الأساسية فيه هي تجربة الإنسان ذاته، إذاً سوف تستبعد كل أشكال المرجعيات. ولن يكون للمرجعية محل من الإعراب، لا المرجعية بمعنى خطاب موجود ينبغي اتباعه، ولا بمعنى المرجعية الحداثية. لا مرجعيات الحداثة تطالب الإنسان باتباعها في هذا المنهج، ولا المرجعيات التراثية. مع أن الإنسان في هذا المضمار يعتمد على تجاربه الشخصية وفهمها وتفسيرها، إلا أنه بغية الانتفاع من التجارب المبثوثة في التراث الديني سيقصد أصحاب تلك التجارب ويستمد منهم القوة ويزدهر بواسطتهم.

أسئلة الحداثة في عالمنا

ما قلته هو الشيء الذي حصل في الغرب. ولكل واحدة من القراءات التي عرضناها أنصارها ومعارضوها بين اللاهوتيين المسيحيين في العالم الغربي. وكل واحد من هذه المناهج يمثل قراءة للمسيحية تطرح في العصر الحديث. وإذا نظرنا لمجتمعنا وسألنا عن واقعه، كان جوابي هو أننا حيال ثلاث قضايا رئيسة:

القضية الأولى: ما هو نوع تراثنا الديني أساساً؟ اعتقد بأننا لا نستطيع الحكم على مجتمعنا وتراثنا في ضوء الدراسات التي أجريت على التراث الغربي، فالمعروف أن ثيولوجيا المسيحية لا تزال حاضرة في كل أنسجة العلم والفلسفة والأبحاث الغربية، فالمفاهيم المطروحة، خصوصاً في العلوم الإنسانية والدراسات الاجتماعية، والسايكولوجية، والتاريخية، و... الخ، والمعطيات التي توفرها لنا هذه العلوم، مضافاً إلى أبحاث علماء الاجتماع والنفس، والتاريخ، والثقافة، والانثروبولوجيا الغربية، زاخرة بالمفاهيم المسيحية، ولكن بصورة مُعلمنة. لهذا نراهم حينما يحاولون الإجابة عن: ما هو التراث؟ وما هي الثقافة؟ وحينما يقدمون نظريات اجتماعية حول الدين تكتسي جميع طروحاتهم ألواناً ثيولوجية مسيحية واضحة.

ولهذا يتشكّل بالنسبة إليَّ سؤال كبير في هذا الصدد:كم من تلك البحوث نستطيع طرحه هنا، وإلى أي حد يجوز لنا تقييم أحوالنا وواقعنا بتلك المعايير والمفاهيم؟ يستشف أن علينا في البداية التعرف بشكل واف على حيثيات تراثنا وملابساته وبنيته، لنفهم: أي نوع من التراث هو؟ وما هي العوامل التي أثرت فيه؟ وكيف هي بنيته



وهيكليته (إنني أتحدث هنا عن إيران بخاصة ولا أقصد عموم العالم الإسلامي)؟ ما هي مضامين وهيكلية التراث السابق للإسلام، واللاحق له، الذي ورثناه ولا نزال نعيش معه؟ ليس لهذا التراث ذات المضمون والبنية التي للتراث الديني المسيحي في الغرب، وهو ليس تراثاً دينياً بذلك المعنى، إلا أنه تراث ديني بمعنى آخر.

القضية الثانية: أن ننظر ما هي حقيقة الحداثة الآخذة بالتبلور داخل تراثنا؟ ما حقيقة هذا التيار الذي انطلق قبل حوالى 150 عاماً وما زال سارياً إلى الآن؟ و من ثم من هو المسلم الحداثي؟ وأي مخلوق هو المسلم الإيراني الذي يعيش في عصر الحداثة؟ وما هي مشكلاته؟ هل للمرجعية الدينية في تاريخ الإنسان المسلم المعنى ذاته الذي لها في الغرب؟ وهل المشكلات التي تواجه المسلم في العصر الحديث ذات المشكلات التي تعترض المسيحيين في الغرب؟ وإذا كانت القضية الحداثية الأهم في الغرب هي أن المعرفة والتاريخ تَعَلْمَنا تدريجياً، فهل يحدث الشيء ذاته في إيران اليوم، بحيث يمكن أن تصدق فيها العلمانية بمفهومها الغربي، أم أن المعرفة والتاريخ كان لهما بين المسلمين منذ البداية معان دنيوية عقلانية بشرية (علمانية)؟ أعتقد بأن هذه الإشكاليات لم تنل حظها الكافي من البحث والدراسة الى الآن.

القضية الثالثة: ما نمط التعاطي الذي يمكن ان نواجه به التراث في عصرنا الحاضر في إيران؟ وبعبارة أخرى، كيف تتبدى مشكلة التراث والحداثة عندنا؟ وفي ضوء هذه المشكلة ما هي القراءة التي بوسعنا اختيارها لمقاربة التراث؟ غريباً، حينما نجد أن إحدى القراءات الثلاث المذكورة قد حققت نجاحاً أوسع، فلا يصح أن نجعل من ذلك مناطاً لواقعنا وكل واقع في العالم. قد يقال إننا أيضاً لو أردنا قراءة تراثنا الديني عصرياً، فيجب أن نستخدم المناهج ذاتها التي وفرها لنا الغربيون واستخدموها في دراساتهم الاجتماعية، والثقافية، والتاريخية، والدينية، و... الخ. أعلم أن هذه الفكرة معقدة، لكنني أقول حتى لو لم يكن ثمة مناص من استخدام هذه المناهج، فينبغي ان يتم هذا الاستخدام بوعي وتفطّن إلى فوارق تراثنا عن تراثهم، أي أن من يستخدم هذه المناهج لا بد ان يعلم على الأقل أن المسألة التي طرحت هناك غير التي تطرح هاهنا. يفترض هذا التعقيد والقضايا والبحوث على طول الطريق الذي أمامنا تشخيص بنية التراث ونسيجه، وتشخيص ماهية ما يحدث في مجتمعاتنا، وتشخيص ما ينبغي أن



نفعله الآن، وكيف نقيم العلاقة بين التراث والحداثة، وأي سنخ من الإلهيات يجب أن ندوّن؟ هذه هي أبرز واجباتنا. وأعتقد بالطبع أن باستطاعتنا الإفادة بكثرة من منهجية النظر للتجارب الدينية المتراكمة في تراثنا الإسلامي (ما يشبه المنهج الثالث) لكنني أرجئ شرح هذه الفكرة لفرصة أخرى.

أسئلة وتعليقات

- **هل تعتقد بأن للحداثة شكلاً واحداً، أم من الممكن وجود حداثات متعددة؟ إن كان للحداثة معنى واحد فلن يكون معنى للقول أي منهج حداثي يجب أن نختاره. إذ إن هذا قول لا يصح إلا مع وجود صنوف حداثية متعددة؟**

الحداثة هي حداثة أي تراث، ويبدو أن ليس للحداثة شكل واحد. الحداثة واقع في حياة الإنسان يحل محل واقع آخر. الذي نعرفه نحن أي الذي امتد تاريخياً إلى درجة يجوز القول معها إن جميع أبعاده قد اتضحت هو حداثة ظهرت في الغرب. لقد تمددت هذه الظاهرة تاريخياً منذ النهضة والإصلاح الديني وإلى اليوم، بحيث اكتسبت شكلاً معيناً، وصارت ممكنة النقد، وتبدت للعيان زواياها المختلفة. نحن حالياً أمام هذه الحداثة، ولكن هل هي ظاهرة عالمية ستستغرق كل أرجاء المعمورة بطريقة وخصائص متشابهة؟ التأثيرات التي تركتها الحداثة على العالم غير الغربي (كالعالم الإسلامي أو اليابان مثلاً) إلى أي شكل آلت أو ستؤول؟ هل ستتمخض عن حالة مماثلة لما في الغرب، أم عن شيء آخر؟

إنني لا أمتلك إجابة واضحة لهذا السؤال، بيد أنني سأسوق مثالاً من اليابان. دخلت في نقاشات مع بعض الفلاسفة وعلماء الدين البوذيين في اليابان. البعض منهم كان خائفاً من الحداثة، وفريق منهم لم يكن كذلك. بعضهم يقول إن الحداثة جاءت وهي تعمل على نسف ثقافتنا. وآخرون أكدوا أن بمستطاعنا التكيف مع الحداثة على أحسن صورة مع حفظ ثقافتنا. لاحظوا أن ذلك الذي يقول (بمستطاعنا التكيف مع الحداثة على أحسن صورة، والحفاظ مع ذلك على ثقافتنا) إنما يتحدث عن حداثة يابانية. قال لي أحد علماء الدين اليابانيين: إن هناك في اليابان ثمانمائة ألف رمز إلهي (شخصي وعائلي)، مما يدل على أن مفهوم (الإله الواحد) غير موجود



في ذلك البلد. وقد أدى هذا الواقع في اليابان إلى اختلاف في ملامسة الحقيقة القدسية بين الياباني والمسلم أو المسيحي، بمعنى أنه لا يوجد في اليابان مفهوم جامع متبلور ميتافيزيقي، يمكنه تفسير الوجود بنحو جامع للإنسان الياباني. وحينما يكون إله الإنسان الياباني على هذه الشاكلة، سيكون موقفه من الحقيقة القدسية يسيراً جداً، كإنسان يسبح في الماء بكل سهولة. إن مثل هذا الإنسان لا يحتاج إلى كثير من تغيير المفاهيم، لأجل التأقلم مع الحداثة، فهو في غنى عن استبعاد سلسلة من المفاهيم وإحلال سلسلة مفاهيم جديدة مكانها. تعارض الداخل والخارج لا يحدث هنا إلا قليلاً. ثمة في اليابان أرقى أنواع التقنيات، بيد أن القلق الذي خلفته التقنية للغربيين لم يتسرب إلى اليابان لحد الآن (بحسب الظاهر). إنهم لا يزالون يحتفظون بتقاليدهم وموروثاتهم ويعيشونها، أي ان تكيف التقنية، وهي من أبرز مظاهر الحداثة، مع الثقافة اليابانية، أسهل بكثير من تناغمها مع ثقافة المسلم. وعليه ربما جاز القول إن حداثة اليابان ليست نفسها بالضبط حداثة الغرب، إنما هي حداثة لها تركيبتها الخاصة. فالوعي النقدي في الحداثة الغربية يستغرق كل وجود الإنسان الغربي، ويسلبه طمأنينته، ويربك علاقته بتراثه، ويجعل حياته المحاذية لمرجعيات تراثه صعبة مستصعبة، إلّا ان الحالة ليست كذلك في اليابان على ما يبدو. من هنا قد لا يمكن القول إن حداثتنا ستكون كالحداثة الغربية مائة بالمائة.

- **ذكرت أن التجربة الدينية تبدو في المنهج الثالث كما لو أنها نهر يجري فيه التراث، ووظيفتنا هي الدخول إلى هذا النهر. ولكن كما أشرت فإن كل تجربة لا تتشكّل ولا تكون ممكنة إلا داخل مناخ حياتي خاص، واليوم، فإننا لم نعد نمتلك ذلك المناخ الحياتي أو تلك الميتافيزيقا، فكيف نستطيع المشاركة في تلك التجربة الدينية التي اكتنفها التراث؟**

هذا البون ملحوظ على الغرب أكثر من أي إقليم آخر. والسبب هو أن للعالم الغربي تاريخه، وقد تبدل ذلك التراث الديني التاريخي بذاته، إلى واقع ليس دينياً بذاته. انني أشك في أن الأمر كان على هذه الشاكلة في العالم الإسلامي. وأحسب أن حياة المسلمين بعامة لم تشهد مثل ذلك البون أو الانقطاع، ومرد ذلك إلى أن التراث الذي عشناه نحن الإيرانيون المسلمون لم يكن دينياً بذاته، بل كان الدين عارضاً



عليه. بمعنى أننا عشنا مع تراث كانت مفاهيمنا فيه مفاهيم إنسانية دنيوية عقلانية وليست قدسية، أو قل إن مفاهيمنا تشكّلت على أساس احتياجات الحياة الإنسانية. التوجيهات والأوامر والنواهي دخلت على هذا التراث موجدةً الحلال والحرام، والجائز وغير الجائز، لاعتبارات أخلاقية. وبكلمة ثانية، لم تكن الأخلاق في تراثنا دينية بالذات، بل كانت في ذاتها عقلانية. وقد دخلت التوصيات الدينية ونشطت لدعم هذه الأخلاق العقلائية.

وفي ما يخص العقيدة حصل أيضاً ما يشبه هذه الحالة، فلم يكن بين المسلمين منذ البداية ما يناظر الـIncarnation المسيحي، أي حلول الله في التاريخ. ورسول الإسلام (صلى الله عليه وآله وسلم) لم يقل عن نفسه إلا أنه نبي. وقد بادر إلى الإعلان عن نبوته بطريقة جد إنسانية، أي قيل إلى جانب التبشير بنبوته ﴿أَنَا۠ بَشَرٞ مِّثۡلُكُمۡ﴾ (الكهف: من الآية 110). وقد عاش إلى جانب تبشيره بنبوته كإنسان عادي، مساهماً في جميع الأنشطة الإنسانية المألوفة، من حرب وغيرها. وحينما غادر الدنيا لم تقرر له مزايا غير عادية. حتى إن أحد الأصحاب حينما نادى بعد وفاته أنه لم يمت، رد عليه الجميع: كلا، لقد مات. وتبشيره بأنه نبي مرسل فُهم بطريقة إنسانية تماماً، بمعنى أن الإنسان هو الذي يُبعث رسولاً، أي أن الرسالة والنبوة بدأتا من الإنسان. وبتعبير عصري، القراءة التي حصلت في صدر الإسلام لرسالة النبي محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) كانت قراءة إنسانية. بنية التفكير الديني للمسلمين كانت من هذا النمط. في مثل هذه البنية لم يكن النبي هو الذي جعل الناس يؤمنون بالله، فالرسول لم يجعل أهل الحجاز أو إيران أو مصر يؤمنون بالله، بل لقد كانت العقيدة بالله متفشّية فيهم آنذاك، ولهذا احتلت الفطرة وفطرية الدين مكانة مرموقة عند المسلمين. لقد كانت هذه المعتقدات الدينية موجودة بين الناس، وقد آمن الناس برسول الإسلام على أنه رسول الإله الذي سبق أن آمنوا به. ولم تجر بين المسلمين حول الوحي نظير تلك الأحاديث التي جرت بين المسيحيين. إنني ألخص كل هذا تحت عنوان المنحى الإنساني في الدين.

كان للمسلمين في معتقداتهم ورؤاهم النظرية منحى إنساني. وعلى صعيد الأخلاق كان الحال على ما ذكرنا. ولهذا لم تظهر بين المسلمين في العصور الأولى (معرفة



مقدسة) كما حصل لدى المسيحيين. وإذا كان قد جرى بعض الكلام عن معرفة مقدسة إسلامياً، فقد حصل ذلك بين بعض العرفاء. أما التفكير الديني العام للمسلمين فلم يرتكز إلى المعرفة القدسية، بينما قام التفكير الديني العام للمسيحيين على تعاليم الكنيسة، وقد ادعت الكنيسة المعرفة القدسية. كذلك الحال بالنسبة لنظرة المسلمين إلى التاريخ، لذا لم يكن تاريخ المسلمين العام بدوره تاريخاً قدسياً. أثار بعض العرفاء قضية التاريخ القدسي، غير أن تاريخ المسلمين كان تاريخاً عرفياً دنيوياً. وما نقصده بهذا الكلام طبعاً هو تصورات المسلمين للتاريخ، لا أن القرآن يتضمّن أو لا يتضمن آية يمكن استلهام التاريخ القدسي منها. الذي أناقشه هو واقع الحياة الدينية للمسلمين، لا ما يوجد في القرآن من آيات. ومن يدري ربما لو تقصّينا واقع المسلمين لوجدناه مختلفاً عن بعض الآيات القرآنية تمام الاختلاف. ولندع جانباً أن البعض ناهضوا العقلانية في بعض أطوار التاريخ الإسلامي، لكن هذه المناهضة لم تكن الوجه البارز للتراث الديني الإسلامي. إننا لا نجد في تاريخ المسيحية مدينة كالبصرة وبغداد. لا يوجد ما يناظر هاتين المدينتين (إبان القرون الثالث والرابع والخامس للهجرة) في كل التاريخ المسيحي، أي أننا لا نعثر في ذلك التاريخ على مراكز تجتمع فيها المدارس والمذاهب المختلفة، ويطلق الجميع آراءهم بأدلة عقلية قد تعتمد الدين أو لا تعتمده. وطبعاً هذه الحال تختلف عن مسألة أن الزنديق يُقتل إذا ظهر، فقتل الزنادقة كان من ممارسات الحكام، يلجأون إليها للحفاظ على عروشهم، أما ثقافة تلك العصور فلم تكن تستدعي هذه الأمور. إننا حين نراجع كتاب (مقالات الإسلاميين) للأشعري، نلفاه زاخراً بالعشرات من الآراء المتباينة حول العقيدة الدينية. أما تلك المجازر فكانت من فعل السلاطين. إنني أعتقد بأن سياسات الخلفاء لعبت دوراً جد مبرز في مثل هذه العصبيات والمذابح. أياً كان، يبدو أن تراثنا الديني لم يكن على الضد من الحياة العقلانية بل وحتى العقلانية. وبالطبع فإن عقل كل زمن يختلف عن عقل الزمن الآخر. لهذا أتصور أن السياسات المستبدة المتوجسة من حرية التفكير والتعبير عن الرأي، لو أفسحت المجال، لكانت المشكلات النظرية الأساسية للمسلم في عصر الحداثة أقل مما يواجهه المسيحي التقليدي من مشكلات. فالمسيحي التقليدي يقف حيال



تاريخ وتراث يختلف تماماً عن العالم الذي يسبح فيه أهل الحداثة. والظاهر أننا لا نعاني مثل ذلك. مشكلتنا الرئيسة هي أن التراث الديني يتحول أدوات سياسية في أيدي السلطة التي تسلخه عن عقلانيته، حتى تتمكن من مواصلة هيمنتها داخل فضاء غير عقلاني.

هنا تثار العديد من الأمور كالفرق بين البابا والمفتي، والفرق بين الفتوى والدوغما، والفرق بين الكلام الإسلامي واللاهوت المسيحي القائم على معرفة غير عقلية، بينما يرتكز الكلام الإسلامي على الأحكام العقلية غالباً. كل هذه علامات اختلاف تراثنا الديني عن التراث الديني المسيحي. ومن هنا لا أشعر بقطيعة خطيرة بين تراثنا الديني، وبين ما سنؤول إليه من حداثة. هذا رغم مشاهدة مثل هذه القطيعة عند بعض الأشخاص. وطبعاً فهذا نقاش أعقد بكثير من أن تكون عملية صياغة نظرية متماسكة بشأنه عملية سهلة.

- **ذكرت أن التفكير القائم على تفتيش العقائد ينتمي إلى الماضي، وهو غير موجود في العصر الحديث. لكننا نلاحظ بعض مفكري العصر الحديث يتكلمون عن الفكر الغربي والقدر التاريخي، وفكر بعد غد. كيف ينسجم هذا مع تلك الفكرة؟**

السؤال الثاني: أين تقع آراء شخصيات مثل كريكغارد من المناحي الثلاثة التي أشرت إليها؟

السؤال الثالث: وهو يتصل بالدفاع عن عقلانية المعتقدات في الدين الإسلامي. ربما لو تقصّينا أوضاع كل الأقوام والأديان لألفينا فيها نقاطاً إيجابية كثيرة. وقد ضربت مثال البصرة وبغداد، وأكدت أن المسلم أقل مشاكل في التعامل مع الأفكار الحداثية، لكنني شخصياً لا أشعر بمثل هذا. فحقوق المرأة على سبيل المثال، ربما تعين علينا القول إنها تنتمي لذلك الزمن وذلك المجتمع، أما اليوم فهي لا تصمد للنقد، وما عاد في الإمكان استخلاص هكذا نتائج من النصوص الإسلامية بواسطة القراءات الحديثة. في مثل هذه الحالة يتحوّل الإسلام إلى ظاهرة تاريخية مكثت بعيداً في مطاوي التاريخ. وربما لم يكن من الصواب الالتزام به والقول إنه أكثر من المسيحية انسجاماً مع الحداثة.

○ لأجيب أولاً عن السؤال الثالث. إنني حينما أقول (المسلم) لا أقصد (المسلمين



بالفعل). الذي أرمي إليه هو أننا نستطيع تفسير الإسلام على أساس المنهج الثالث بسهولة، ومن دون مواجهة مشكلات نظرية كلامية خطيرة، والشفيع هو أن جانباً كبيراً من تراثنا الديني عقلاني بذاته. لهذا أقول إن المسلم يستطيع إن أراد، التواصل مع الحداثة بسهولة أكبر. ولا أقصد به المسلم الموجود هنا وهناك. الواقع أنني لا أرى التراث الإسلامي مضاداً مطلقاً للحداثة، والسبب هو أن فجر الإسلام لم يشهد لا معرفة قدسية، ولا تاريخاً قدسياً. ولا أريد نكران أن المسلمين يواجهون في حالات عديدة بعض الصعوبات في تواصلهم مع الحداثة، بيد أننا نستطيع تذليل هذه الصعاب بسهولة، عن طريق قراءة ظاهراتية لفجر الإسلام. إذا قدمنا قراءة **ظاهراتية تاريخية لفجر الإسلام، سيلاحظ كل نص وفق أرضيته التاريخية، وتكون** النتيجة أن نتمكن اليوم من إدخال تغييرات عديدة على حقوق المرأة مثلاً. ولا أرى استخدام مثل هذه المناهج في تناقض صريح مع التراث الديني القديم، لأن ذلك التراث كان بدوره عقلانياً، ولا يتعارض مع تبني مناهج عقلانية جديدة.

أما القول بأن القضية إذا بلغت هذه الحدود فسيلتحق الإسلام بالتاريخ، ولن يعود موجوداً، فهذا ما لا أميل إلى قبوله. ما معنى أن يلتحق الدين بالتاريخ؟ إذا كان المراد عدم إمكانية فهم حقية التجارب الدينية الموجودة في التراث الإسلامي، أو عدم إمكانية الاستعانة بالتجارب الموجودة في القرآن والسنة، أو لدى شخصيات، كالعطار، والرومي، وسائر أساطين التراث الإسلامي، للوصول إلى تجارب دينية جديدة، فلا بد لي من القول إن مثل هذا الامتناع لا يوجد لصالحه أي دليل أو برهان.

انطلاقاً من قراءة ظاهراتية لفجر الإسلام وتطوره التاريخي يمكنكم القول إن هذه هي ذاتيات الإسلام، وهذه هي عرضياته. بمثل هذه المنهجية يمكنكم مثلاً اعتبار أحكام العائلة في صدر الإسلام من العرضيات، فتكونون على استعداد لاستبدالها بأحكام أخرى في العصر الحاضر. هذه عملية لن تسفر عن زوال الإسلام، لأن بقاء الإسلام واعتناقه ليس رهناً بإثبات خلود بعض أحكامه، بل إن بقاء الإسلام منوط باستمرار الحوار مع التراث الديني والنصوص الإسلامية الأولى ولتكن النتيجة ما تكون.

- **ما أقصده من انضمام الإسلام للتاريخ أننا إذا أعدنا تشكيل قضايا من قبيل حقوق المرأة مثلاً، وقدمنا فيها قراءة جديدة تتسق والتفكير الحديث، سنضطر إلى إقصاء**



الكثير من أبعاد الإسلام وتعاليمه. وبالتالي لن يبقى منه إلا ما هو أهزل بكثير من المسيحية، ولن يكون جلياً مناط أرجحية هذا الهزيل الباقي على الأديان الأخرى، وكيف يمكنه أن يكون أكمل الأديان؟

يتضح من كلامك أنك تُعنى بالأرجحية، لكنني لا أفكر بنفس الطريقة، إنما أقيم ديانة كل قوم بالقياس إليهم، وإلى إنتاجها وتنضيجها لتجاربهم الدينية. القضية هي ما يحققه الدين لأولئك القوم. إذا عبرت عن الدين بشكل يسبغ النماء والغنى الديني على أصحابه، فهو دين كامل بالنسبة لهم. لو افترضنا أن ديناً من الأديان كان في السماء متكاملاً مائة بالمائة، لكنه لم يلبّ على الأرض أياً من حاجات الناس، فلا يعد ديناً كاملاً. هكذا ينبغي أن نفهم معنى الكمال. على كل حال، لسنا الآن في صدد إثبات رجحان دين على دين آخر، ثم اختيار الدين الأفضل، أو الدفاع عن دين معين، وإثبات بطلان الأديان الأخرى. ثراء الدين لا صلة له بتشريفات ذلك الدين وأحكامه، فقد يكون الدين رغم قلة أحكامه وتشريفاته غنياً ومثمراً جداً، بسبب تجاربه ومعارفه ومعتقداته.

وللإجابة عن السؤال الثاني، أقول: ان كريكغارد يصنّف على منحى كارل بارث، فهو يطرح فكرة الطفرة الإيمانية، وهذا ما يتناسب تقريباً مع ذلك المنحى. فكرة الطفرة الإيمانية تشدد على أن الإيمان حالة إرادية، أشبه بالقفزة، لا صلة لها إطلاقاً بالمعطيات والاكتشافات العقلية. لذا كان وضع كريكغارد وضعاً أرثوذكسياً جديداً بمعنى من المعاني. الذي قدم تفسيراً وجودياً للكتاب المقدس هو بولتمان وليس كريكغارد. تكلم كريكغارد عن وجود الإنسان وحضوره حيال الله، وعن القفزة أو الطفرة الإيمانية، إلا انه لم يقص الأساطير عن المسيحية، بل أكد على ضرورة فعل شيء يؤهل الناس المعاصرين لاستماع خطاب الله عن طريق الطفرة الإيمانية. تقنيته لاستماع الخطاب الإلهي هي الطفرة الإيمانية الإرادية، من دون أن تصرف في الأساطير أو مساس بها.

أما بخصوص السؤال الأول، فيجب القول: إن دعاة القدر التاريخي يرفضون الحداثة. ولكن ثمة من يتحدث عن الحتمية التاريخية، ويتقبل مع ذلك الحداثة كضرورة لا محيص من التأقلم معها. يلوح أن فريقاً من علماء الإلهيات المسيحيين والمسلمين يقولون بمثل هذا، أي إنهم لا يستمرئون الحداثة فكرياً ومعرفياً، إلا أنهم



لا يجدون مفراً منها على المستوى العملي، لأن على المسيحيين والمسلمين العيش داخل هذه الحداثة في كل الأحوال. انهم يرفضون التجانس المعرفي، ولكن عملياً، ومن باب جواز أكل الميتة للمضطر، يقولون: بما أن قدرنا التاريخي شيء آخر، فمع أننا نعيش اليوم حقبة ظلام، إلا إننا مضطرون للعيش بهذه الصورة. أياً كان، يبدو أن دعاة الحتمية التاريخية لا يرتضون الحداثة.

- **اكتفيت في حديثك بمقارنة الإسلام بالمسيحية، وربما كان الأفضل لو قارنا الإسلام باليهودية أو الزرادشتية، أو حددنا ما تركته الحضارة اليونانية عليه من بصمات، ربما كان ذلك أفضل من مقارنة الإسلام بالمسيحية، والخلوص إلى أن المسيحية غير منسجمة مع الحداثة بينما الإسلام منسجم.**

لقد شرعت من المسيحية ومن التراث الديني المسيحي وأفضى الحديث إلى الإسلام، لأن هذا ما تتطلبه طبيعة الموضوع المطروح. موضوعنا هو أنماط قراءات التراث في عصر الحداثة. وهنا كنا مضطرين للإفصاح عن هذا التراث الذي نناقشه، وعن الحداثة التي نتكلم عنها، وتشخيص التراث الذي تكاثفت حياله هذه القراءات. ولو لم نفصح عن هذه الأمور لوجب تغيير الموضوع. لم يكن مدار البحث هو أن المسيحية مغلقة والإسلام منفتح، بل كان إشارة إلى جغرافيا المشكلة بين التراث والحداثة، في أي إقليم ظهر هذا الجدل؟ وإلى أي البلاد والأديان ينتمي؟ حينما نقول جدل الحداثة والتراث، أو قراءة التراث، وما يوجد في هذا الحقل من نظريات، فلا بد من ذكر الجغرافيا التي تكونت فيها هذه الإشكالية وظهرت إلى النور، ولا بد من الإفصاح عن معناها. نوهت إلى ان هذه المشكلة انطلقت من العالم الغربي، وقد كان التراث هناك تراثاً مسيحياً، وكان لا بد من الإلماع إلى كون هذا التراث دينياً بطبيعته وبذاته، بينما الحداثة بطبيعتها تتمرد على كافة صنوف المرجعية، لذلك حينما أرادوا رسم العلاقة بينهما رسموها بهذه المناهج الثلاثة. وأخيراً قلنا إننا لا نستطيع انتزاع بضع عبارات كمية من هذه النقاشات، وتطبيقها بحذافيرها على تراثنا الإسلامي. إذ يبدو أن الوضع هاهنا مختلف، ولا بد له من آليات وأدوات خاصة به. على كل حال، لست من أهل الجدل الديني، ولم أكن في مقام إثبات رجحان هذا الدين على ذلك الدين، ولم أقصد الغض من قيمة المسيحية وتضخيم منزلة الإسلام، بل توخيت مجرد إثارة نقاش علمي تحليلي.



قوى الدين المتعددة[1]

كريغ كالهون[2]

ترجمة: فلاح رحيم

(1) النص مترجم من كتاب:

The Power of Religion in the P ublic Sphere, Judith Butler (Author), Jürgen Habermas (Author), Charles Taylor (Author), Cornel West (Author), Eduardo Mendieta (Editor), Jonathan VanAntwerpen (Editor), Craig Calhoun (Afterword). Columbia University Press (March 2, 2011.)

(2) كريغ كالهون: مدير مجلس بحوث العلوم الاجتماعية في جامعة نيويورك. من كتبه الحديثة: «الأمم لها أهميتها: التاريخ والحلم الكوزموبوليتي»، ومجموعة محررة تحت عنوان: «روبرت ك. مي سوسيولوجيا العلم والسوسيولوجيا بوصفها علماً».




مكتبة
الفكر الجديد

الدين تهديدٌ، إلهامٌ، مواساة، تحريضٌ، روتين يبعث الاطمئنان أو دعوةٌ لأن يضع المرءُ روحَه على راحته. إنه طريقٌ لإحلال السلام وسبب لشن الحروب. وكما عبّر المصلح الإسلامي وعالم الاجتماع الايراني الكبير علي شريعتي: "الدين ظاهرة مدهشة تلعب في حياة الناس أدواراً متناقضة. يمكن له أن يدمّر أو يبث الحيوية، يستجلب النوم أو يدعو إلى الصحو، يستعبد أو يُحرر، يعلّم الخنوع أو يعلم الثورة." لا غرابة إذن أن تكون الجدالات عن موقع الدين في المجال العام مربكة إلى هذا الحد.

إن بروز الدين ما زال قادراً على إثارة الفزع في نفوس المفكرين العلمانيين الذين ظنوا دون شك أنه كان محكوماً بالأفول في وجه التنوير والحداثة. وقد يكون جورغن هابرماس، وهو أبرز منظّر اجتماعي وسياسي في عصرنا، بين من أصابهم الفزع. ومؤكدٌ أنه أفزع آخرين عندما أكدّ بعد عقود من تحليل المجال العام بصيغ علمانية تماماً، أن الدينَ يحتاج إلى أن يكون مركز الاهتمام.

رغم أن هذه القضايا تبدو جديدة للبعض فإنها تقدّم نفسها لنا ضمن منظور ظلّ يتشكل منذ سبعينيات القرن العشرين. وقد تشكّل بفعل المسيحية الإنجيلية وبروز "اليمين الديني الجديد" في الولايات المتحدة. ثم تكرّس بفعل قلق الغرب من الإسلام، وهو قديم لكنه تجدّد بسبب الصراع بشأن فلسطين وإسرائيل، والمواجهات المسلحة التي ظلت متواصلة منذ حرب يوم التكفير وامتدّت إلى تكتيكات إرهابية انتشرت في الغرب، ثم أزمة الأوبك والوعي بنمو ثروة العرب، والثورة الإيرانية، وهجرة المسلمين إلى أوربا. كما أن بروز المتشددين اليهود يشيع الاضطراب في السياسة الإسرائيلية (والسياسة في بعض الولايات الأمريكية). وقد تأكد الإحساس بأن الدين أمرٌ يزداد أهمية في الحياة العامة بنمو كلٍ من الإسلام والمسيحية حول



العالم بما فيه الاتحاد السوفيتي السابق ودول شرق آسيا. ويتمثل الإحساس بأن فهمه قاصر في التحالفات المحافظة الجديدة التي تقلق الطائفة الأنجليكانية، وتربط القسس الأفارقة مع الأبرشيات الأمريكية، وتجعل المثلية قضية ذات أهمية خاصة. المهاجرون الأسبان إلى الولايات المتحدة لم يغيّروا الكاثوليكية الأمريكية فحسب لكنهم التحقوا بأعداد كبيرة في كنائس العنصرة والكنائس الإنجيلية؛ وهو منحى حاضر، وإن كان أقل تعبيراً عن نفسه، في أمريكا الوسطى والجنوبية.

لكن الاضطراب والنزاعات بصدد الدين في المجال العام أقدم بكثير من هذا. لقد ظل الدين يشكل مصدر قلق بالنسبة للمجال العام الليبرالي منذ الحرب الأهلية الانجليزية على الأقل. كانت المجادلات حينها حادة. وقد دارت رحاها على صفحات المطبوعات وفي الاجتماعات العامة، وربطت بين أعضاء من مختلف الطبقات، ومختلف مناطق البلد. وحشدت أعظم مفكري تلك المرحلة كما حشدت أناساً لم يتعلموا القراءة. وتصدت لأهم الأسئلة بخصوص طبيعة المجتمع الانجليزي والمدى الذي يُسمح به للمواطنين باختيار مؤسساتهم ونظامهم الأخلاقي. كما إنها تصدت لأهم الأسئلة في الفلك والفيزياء، وطبيعة العلم، وإمكانية أن تغيّر المعرفة الجديدة العالم. لقد تصدّت في الواقع لأهم الأسئلة في الدين، وعلاقة البشر مع الرب، وإن كان الرب يتدخل في العالم الزمني وكيف؟ وكيف تتصل السلطة الدينية بالسياسة؟ لقد ساعدت الجدالات الانجليزية في القرن السابع عشر على خلق ما نُسميه اليوم العالم الحديث وكذلك فكرة العقل العام بوصفه جزءاً مركزياً من ذلك العالم. كما أنها أدّت إلى قتل الملك والحرب الأهلية. إن ظهور نظرية المجال العام المعقلَن كانت تمثل جزئياً استجابة للصراعات المتشكلة دينياً. وهذه تركت العديد من أفضل مفكري القرن اللاحق خائفين بعمق من التعصب الحماسي والتطرف. الكثير من التفكير في المجال العام كرّس نفسه لا لضمان الانفتاح ببساطة ولكن للسعي إلى ضبط المشاركين بطريقة تضمن أن لا يُتاح لليقين استئصال القدرة على استقبال آراء مضادة وأن لا يتحول الإيمان إلى "حماسة"؛ أي إلى عزيمة المبادرة المباشرة إلى الفعل اعتماداً على الإلهام دون توّسط الروّية والعقل.

شغلت هذه القضايا حقبة تأسيس الولايات المتحدة، وتاريخ الولايات المتحدة



يذكرنا كيف أنها ظلّت تتمتع بحضور مركزي على نحو متكرر. كانت حماية الحرية الدينية موضوعة مركزية في الجدالات التي شكلت كلاً من المؤسسات الفيدرالية والحكومية. وكانت حماية أولئك الذين يعتنقون إيماناً غير مسيحي، أو لا يعتنقون أي إيمان ديني على الإطلاق، تُطرح في حزمة واحدة مع فكرة أن على الحكومة الجديدة أن لا تحابي أحداً من الأطياف المسيحية العديدة الناشطة في المستعمرات. يمكن لكل واحد منها أن يمثل "نظرة شاملة للعالم"، لكن كلاً من الدستور والفهم العام أقرّا شرعية التعددية التي تمثل هذه النظرات إلى العالم. وقد نوقشت فكرة الفصل الدستوري بين الكنيسة والدولة لكنها، كما يلاحظ تشارلس تيلر، لم تكتسب زخمها إلاّ بعد وقت طويل. كانت القيم والبلاغة المسيحية مركزية في الحياة العامة للبلاد. في الواقع، إن أعظم صراع في تاريخ الجمهورية الأمريكية قد فُهم بصيغ دينية، ومسيحية تحديداً. كانت تلك صلوات أرض المعركة ولكنها تبريرات سياسية كذلك. بينما عاد الجنوبيون إلى أرسطو بحثاً عن عقائد تؤمن بالعبودية الطبيعية، فإنهم اعتمدوا أيضاً على الكتاب المقدس لتبرير شكلٍ من الهيمنة يعدّه أغلب المسيحيين اليوم مستهجناً. ولكن إن كان ثمة حركة دينية غيّرت مسار التاريخ الأمريكي بتدخلاتها في المجال العام فهي الحركة المعادية للعبودية. ابتداءً من المعارضة الويزلية والمورافية Wesleyan and Moravian لتجارة العبيد في القرن الثامن عشر إلى العقيدة القائلة إن العبودية "خطيئة قومية" وقد انتشرت خلال الصحوة الكبرى الثانية. لقد كانت معارضة العبودية في جزئها الأكبر تدخلاً مسيحياً في المجال العام.

لقد تصدّت حركة الإنجيل الاجتماعي The Social Gospel في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين لقضايا اجتماعية تمتد من عدم المساواة والأحياء الفقيرة إلى الجريمة والحاجة إلى مدارس أفضل. ثم امتدت لتمثل معارضة مسالمة للحرب العالمية الأولى. وقد ألهمت التفكير في قضايا تطوّر مساكن المستوطنات وكهنوت المهاجرين والفقراء، وحتى العلم الاجتماعي المبكر (بالرغم من أن العلم الاجتماعي كان، بالنسبة للبعض، وسيلة علمانية لبلورة حوافز دينية في الأصل). وكما جادل ولتر روشنبوش Walter Rauschenbusch، وهو أحد الواعظين الرواد في الإنجيل الاجتماعي بقوله: "إن كل من يفك الارتباط بين الحياة الدينية والاجتماعية



لم يَفهم المسيح. وكلٌّ من يقيّد تأثير القوة التعميرية للحياة الدينية على العلاقات الاجتماعية ومؤسسات الإنسان، فإنه بقدر تعلق الأمر بهذا الجانب ينكر عقيدة السيد المسيح."

كان الدين مشتبكاً بطرق معقدة مع السياسة، ومع عمل الاتحادات النقابية والنشاط الاجتماعي خلال العقود المبكرة من القرن العشرين؛ ولم يكن الدين يقف على نحو ثابت في جانب بعينه. صعد نجم المسيحية بقوة في النزعة الشعبية Populism لوليم جيننغز بريان William Jennings Bryan وأتباعه. وإذا كانت هجمات بريان على نظرية التطور الداروينية قد بشّرت بموضوعة باقية شغلت الإنجيليين الأمريكان في المجال العام، فإن هجماته الشعبية على رجال المصارف وغيرهم من طبقات رجال المال في الشمال الشرقي بشّرت بموضوعة أخرى (ولابد أن يذكّرنا هذا بأن الدين لا يقف على نحو متأصل مع اليسار أو اليمين). عندما هدرت صيحة بريان "لن تصلبوا البشرية على صليب من ذهب" كان هدفه برنامج إصلاح العملة المتضخمة الذي هددّ المزارعين المثقلين بالديون وغيرهم من المستلفين. لكن قوة كلمته تنبع على نحو كبير من إحالاتها إلى الكتاب المقدس. كان براين، مثل الكثير من الشعبويين، شخصية معقدة أكّدت على قضايا تتراوح بين القومية الاقتصادية ومنع الخمور، لكنه فعل ذلك دائماً بدافع التضامن مع الناس العاديين الذي انتفعوا أقل من النخب من طفرة العصر المذهّب Gilded Age boom وعانوا أكثر منهم عندما أخفق المشروع. وقد أدرك جون ديوي في كتابة له عام 1922 أن براين كان يبدو للكثيرين في النخبة المتعلمة شخصاً متخلفاً في أحسن الأحوال، و أتباعه أشد تخلفاً منه. ولاحظ ديوي أن جزءاً من المسألة كان يتعلق بمكانة الدين في المجال العام. كان براين يتكلم، كما قال، نيابةً "عن طبقات المتردّدين على الكنيسة، أولئك الذين تأثروا بالمسيحية الإنجيلية." ومع ذلك، يرى ديوي أن النخب المثقفة أهملت الشعبويين في محنتهم. "هؤلاء الناس يشكلون العمود الفقري للحركة الاجتماعية الاحسانية، والإصلاح الاجتماعي عبر الفعل السياسي، والنزوع إلى السلم، والتعليم الشعبي." من الواضح أن ديوي وهو "إنسانوي علماني" لم يكن يدعو إلى المسيحية أو أي دين آخر؛ كان ينتقد تعالي النخبة.

ثم عادت الطبقات التي تتردد على الكنائس إلى احتلال الصدارة في حركة الحقوق



المدنية في خمسينيات القرن العشرين وستينياته. وكانت الكنائس السود مركزية في حركة التعبئة، إذ وفّرت لها "أماكن مجانية" لتنظم نفسها، وشبكة من البنى التحتية، وقصة التحرير اعتماداً على سفر الخروج، والكثير من بلاغتها والعديد من أهم قادتها بمن فيهم الدكتور مارتن لوثر كنغ الابن. الكنائس ذات الغالبية من البيض ساهمت بتقديم الدعم، وكان الدعم اليهودي يفوقه في الأهمية. و ينطبق الأمر نفسه على النضال الأوسع ضد الفقر وعدم المساواة (كما لاحظ جورغن هابرماس فإن مشاغل مؤطرة دينياً شكّلت جون رولس الشاب عندما بدأ تركيزه الذي امتد طوال حياته على قضايا العدالة.) معارضة حرب فيتنام استمدت زخمها من جذور دينية أيضاً.

لم يكن أي من أعمال التعبئة هذه تمثل حركة دينية تحديداً. كان ثمة معارضة دينية لكل واحدة منها. ومع ذلك فقد استمدت كل حركة فيها قوة كبيرة من المصادر الدينية. ولم تقتصر تلك على استثارة الهمم فحسب ولكن الشبكات الاجتماعية أيضاً، والخبرة العملية في إلقاء الخطب العامة، والدعم في مجال توفير المكان المادي والرفد المالي، ومُثُل العدالة، ورؤى السلم، ولغة إدراك العلاقة بين المشاكل المعاصرة والقيم الأخلاقية الأعمق، والقدرات على توليد زخم المعارضة النبوية للانصياع الذي يسم الحياة اليومية وإدراك أهميته في آن معاً. إذا كنت أورد هذه الحركات بوصفها قصة أمريكية، فإن ذلك يجب أن لا يطمس أهمية النزعات الأممية المتشكلة دينياً ابتداءً من مشاركة المسيحيين في كتائب السلام Peace Corps أو فيما بعد الحركات الإنسانوية وحركات حقوق الإنسان أو السياق العالمي الأوسع الذي اقترنت فيه الأحداث الأمريكية بصعود لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية، وإصلاحات الفاتيكان الثاني، أو الالتزام بالسلم أساساً في الحركة المسكونية البروتستانتية.

ومع ذلك، كان هنالك أيضاً منذ الانجيل الاجتماعي وحتى حركة السلم في ستينيات القرن العشرين، سؤال عن المدى الذي يمكن فيه للدين أن يشكل المجال العام. دعا الكثيرون إلى أن يبقى الدين داخل المجال الخاص، وربما كان له أثرٌ في الفعل العام من خلال منحه الحافز الأخلاقي بتشكيل الضمائر الفردية. في الوقت نفسه، نزعت كثير من الحركات والمؤسسات العامة عنها هوياتها الدينية. وتراجعت مكانة البلاغة الدينية في تنظيم الخطاب العام (وإن كان ذلك قد تم على نحو متفاوت، حيث أن



التيار الرئيس من البروتستانتيين فقدوا أصواتهم في وقت أسرع من الكاثوليك، وبقيت الكنائس أكثر أهمية في المجال العام الأسود، جنباً إلى جنب مع أمة الإسلام Nation of Islam). وقد فهم الكثيرون ذلك، خاصة من النخبة، على أنه ببساطة جزء من عملية طويلة الأمد من التحديث العلماني. ومن ثم أولوا حالات الانبعاث في الإيمان التي استجمعت قوتها القليل من الاهتمام. بعض هذه الحركات، مثل مسيحية العنصرة، كان انشغالها بالحياة العامة في أدنى الدرجات. وقد لوحظ تجدد في الالتزام الديني بين اليهود (تشكل بصعود عدد المتشددين، وبضمنهم الحسيديين Hasidim، وبإحياء المشاركة في الطقوس بين يهود الإصلاح والتقليديين). كان هذا الأمر في الغالب "خاصاً" أيضاً بالرغم من أن الدعم الشعبي اليهودي لإسرائيل قد اشتد بعد حرب يوم التكفير (والتي أندهش العديد من اليهود ممن كانوا يظنون أنفسهم من العلمانيين خلالها من شدة تماهيهم مع إسرائيل). كما إن المهاجرين آسيويين من أصول شتى، أسبان، روس، عرب؛ انجيليين، يهود ارثدوكس، كاثوليك، بوذيين، مسلمين زادوا أيضاً من معدلات المشاركة الدينية الفاعلة مع ما يترتب على ذلك من تأثيرات على الديانة الأمريكية، رغم أن ذلك لم يقترن بالكثير من الانغماس العام في البدء.

ولكن كان هنالك انغماس عام متزايد، وأغلبه وقع وسط ما صُنّف بسرعة على أنه " اليمين الديني الجديد". هذه الحركة، التي غلبت عليها المسيحية الإنجيلية، أقامت جسوراً غير مسبوقة تاريخياً مع الكاثوليك، عبر المشاركة في الحركة المعادية للإجهاض أساساً، وكذلك علاقات مع بعض اليهود المحافظين. وقد بلورت هذه العلاقات متنوعة الأطياف أخيراً إحالة شاملة تحت مسمى "المؤمنين"، ولكن يجب أن لا يطمس ذلك حقيقة أن الإيمان بالنسبة للغالبية كان محدداً لا عاماً. لم تعن التحالفات السياسية تحولات عابرة للأطياف المسيحية، المسكونية، في العقائد أو الطقوس؛ ولم تعن المطالبة بالاعتراف كجزء من إحياءٍ واسعٍ للإيمان شمل المسلمين وكذلك المسيحيين حول العالم وإلى حد ما عبّأ البوذيين في أشكال جماعية جديدة مثل فرقة نشرين Nichiren Shoshu و تسو تشي Tsu Chi. لقد أصبحت صفة المتديّن بديلاً عن كون المرء مسلماً، أو مسيحياً، أو يهودياً، أو بوذياً.

معظم النخبة الأمريكية المتعلمة، وضمنها علماء الاجتماع، لم تعترف مباشرة



بهذا التحدي لـ "قصة الإطّراح" التي كانت ترى أن العلمانية نزعٌ متزايد للدين عن المجال العام ومن ثم عن مناطق أكثر فأكثر من الحياة. وقد نظرت هذه النخبة إلى الأمر بوصفه انحرافاً أكثر منه منحى أو استمراراً لنموذج طويل الأمد من المد والجزر في الدين العام. وتم تحليلها في الغالب بالإشارة إلى تاريخ النزعة المحافظة والسياسات المحافظة لا إلى تاريخ الدين الشعبي أو النزعة الشعبية أيضاً. كان جزء من رسالة ديوي عام 1922 أن النخب المثقفة (أو أولئك الذين فهموا أنفسهم بوصفهم كذلك) أخفقوا في رؤية أهمية النزعة الشعبية لأنهم نظروا إليها نظرة متعالية. ويبقى هذا صحيحاً اليوم، حيث الإطار الذي يقوم بالتعبئة هو جماعة الشاي Tea Party لا الأغلبية الأخلاقية Moral Majority أو نسخة الأب كوهلن Father Coughlin الأمريكية من الفاشية. لا النزعة الشعبية ولا الدين (ولا على وجه التحديد المسيحية الإنجيلية) يمكن أن تمثل على نحو متأصل اليمين أو اليسار. يمكن للديماغوجيين اليمينيين أن يستحوذوا على الغضب الشعبي أو الإحساس بعدم الاحترام وسلب الحقوق وتوجيهه الوجهة التي يشاؤون، ولكن ذلك أمر قد تقوم به الحركات الاجتماعية الأكثر تقدمية أيضاً. يمكن لنقد الظروف الاجتماعية القائمة المتشكل دينياً أو الغضب الأخلاقي تجاه إساءات بعينها أن يجد التعبير عنه دون ولاء لأي حزب سياسي محدد أو حركة من اليمين أو اليسار، أو يمكن أن يدّعيه بدرجات متفاوتة من النجاح هذا الضرب من السياسة الدنيوية العلمانية أو ذاك.

لقد مرّت الآن خمسة وعشرون عاماً على كتاب ريتشارد جون نيهوس Richard John Neuhaus " المجال العام العاري" The Naked Public Sphere وهو محاولة لفهم ما يقع وراء التعبئة الدينية المتجددة لدى اليمين. لم يكن نيهوس يؤمن بأن المجال العام كان "عارياً" بالفعل؛ كان يؤمن في الواقع أن تلك استحالة لأن من غير الممكن وجود حياة ديمقراطية عامة ملتزمة لا تعتمد الالتزامات الأخلاقية الأعمق للمواطنين وترتبط بها. وجادل أن الحياة العامة في الولايات المتحدة لابد أن تنطوي بالضرورة على مشاركة ذات حافز ديني وإطار ديني، لأن المجال العام الديمقراطي كان مفتوحاً على كل المواطنين بالضرورة، وهو مفتوح أمامهم على وفق شروط يكون لهم أنفسهم الدور المركزي في تعريفها؛ وكان الدين مهماً لأغلب المواطنين في أميركا. ولكن،



يرى نيهوس، أن هذا العدد الكبير من المؤمنين بمجال عام مجرد من الدين، إنما يتنازل فعلياً وعلى نحو لا يخلو من مفارقة عن الكثير من الحافز الديمقراطي في المجال العام لجماعات مثل "الأغلبية الأخلاقية" التي يقودها المبجّل جيري فالويل Rev. Jerry Falwell. ولا تكمن الخطورة هنا في كون الأغلبية الأخلاقية محافظة، بل تكمن في أنها "تريد أن تدخل حقل السياسة بتقديم دعاوى عامة على أساس حقائق خاصة." وكما نيهوس يواصل: " إن نزاهة السياسة نفسها تتطلب مقاومة مثل هذا الطرح. لابد أن تُصنع القرارات العامة بوساطة جدالات عامة في طبيعتها." وهذه تحديداً هي القضية التي يتصدى لها كتابنا هذا، وعلى نحو وثيق في مساهمة هابرماس الافتتاحية.

كان جدال نيهوس نداءً يصدر عن رجل محافظ ذي موقع وسطي في السياسة الأمريكية يدعو إلى الاعتراف بقوة الدين في المجال العام. ومثل هذه النداءات ظهرت من قبلُ في الولايات المتحدة. ولكن حتى في أوربا حيث تدهورت الممارسة الدينية إلى أقصى حد وبدت نظرية العلمنة هي الأنسب فإن قضية الدين الشعبي ظلت موضوعة حاضرة بقوة على جدول الأعمال، وهو أمر كان سببُه الجزئي القلق من الهجرة والإسلام. وهي تؤطر غالباً على أساس أنها نزاعٌ بصدد ميراث التنوير. يفترض الكثيرون على نحو خاطئ أن التنوير كان علمانياً من حيث الجوهر. من المؤكد وجود فرع علماني كبير في فلسفة القرن الثامن عشر كان له تأثير تاريخي عظيم، زادت منه النزعة المضادة للأكليروس التي نجمت في فرنسا عن تحالف الكنيسة الكاثوليكية مع السياسة الرجعية المعادية للجمهورية. لكن التنوير كان حركة بين المفكرين المتديّنين أيضاً. وهو ما يدعوه جوشيم إسرائيل Joachim Israel التنوير "المعتدل". والمصطلح مناسب (رغم أن رأي إسرائيل الضمني أن التنوير "الراديكالي" كان أكثر جذريةً وبالتالي نسخة أنقى وأقل مهادنة من التنوير نفسه). لقد فُهم مشروع العقل العام المتشكل دينياً على أنه يعتمد اعتدالاً معيناً ليس في العقيدة ولكن في الحماسة. وهذا هو المصطلح الذي استُخدم مع التطرف لوصف البيوريتانيين وغيرهم في انجلترا القرن السابع عشر ممن تمسكوا بثقة مطلقة بما كان يتكشف لـ "بصيرتهم الداخلية" ولم يطيقوا أية تسويات عامة. لقد انتشرت أفكار المتحمسين وكذلك المتديّنين المعتدلين وكلٍ من الملكيين والمعادين للملكيين كلها في مجال عام حيوي أتاحه خليطٌ من



الوعظ و العروض الشفاهية الأخرى و توزيع المواعظ والكراسات المطبوعة وغيرها من النصوص.

أولئك الذين طوروا فكرة أن للمجال العام أهمية مركزية لمجتمع حديث وديمقراطي على وجه الخصوص، غالباً ما وصفوا عملهم بأنه تنوير ـ يُسهم في زيادة نضج الإنسانية ـ واعتنقوا بهذه الصيغة مقاومة الحماسة. وقد تشكلت آراء النخبة في كيفية تقدّم المجال العام بفعل تأكيدات على التعليم، والنظام، والسلوك المنظم في الجدالات العامة. وكانت هذه الأمور تمتد لتلتقي مع التمايزات الطبقية أحياناً؛ إذ كانت النخبة من الليبراليين تخشى الحط من مستوى الحياة العامة إن قُبِل فيها النكرات. وهكذا واجه مثال الشعبية الشامل على نحو متكرر جدالات ترى الإقصاء أمراً ضرورياً. بعضها ركّز على الدين. ولكن، بالمستوى نفسه، رأى المفكرون المتديّنون في الغالب أن العقل العام ليس حَكَماً في القرارات التي ترسم السياسة حسب، ولكنه وسيلة حيوية أيضاً تعمل على تقدّم كل أنواع الفهم، حتى القناعات الدينية وما تنطوي عليه. وقد بقيت الأصوات المتديّنة نشيطة في المجال العام الحديث، أحياناً في البحث عن التنوير وأحياناً أخرى في رد فعل على التنوير أو علمانية ما بعد التنوير. وحتى في أوربا، فإن علمنة الجدال السياسي العام لم تصبح بارزة إلاّ بعد الحرب العالمية الثانية.

بالرغم من ذلك، نجد في كل من الفهم الأكاديمي والعام أن التنوير وميلاد المجال العام الحديث صارا كلاهما يفهمان بصيغ علمانية غامرة. وكتاب جورغن هابرماس الكلاسيكي، الذي ندين له بشيوع استخدام مصطلح المجال العام اليوم، يُعدّ حالة مؤثرة تدل على هذه النقطة. قدم هابرماس جينيالوجيا تخللت بها المجالَ الأدبيَ العام في القرن الثامن عشر عمليةُ تطوّر المجال العام للجدال الشعبي التي فتحت أمام الأفراد في المجتمع المدني طريقاً للتأثير على السياسة. وقد أهمَل هابرماس الدين عموماً في عرضه التاريخي المجال العام كما أقرّ هو بذلك. وحتى وقت قريب لم يبرز الدين في نظراته اللاحقة عن الفعل الاتصالي وتنظيم المجتمع الحديث. لذلك فإن مما له مغزى كبير أن يبدأ هابرماس في العقد الأخير بالجدال أن العثور على طرق يُدمج بها الدين في المجال العام هو تحد حيوي يواجه المجتمع المعاصر (ونظريات المجتمع المعاصر). إن عمله نقطة انطلاق مناسبة لمناقشات هذا الكتاب.



يحتوى جدال هابرماس تفصيلاً للمقدمة الكبرى القائلة إن على المجال العام في المجتمع الديمقراطي أن يكون مفتوحاً أمام الجميع. إن من اللازم احتواء المواطنين المتديّنين كمسألة تقع في صلب توخي العدالة وكحاجة عملية عاجلة في آن واحد. إن الفاعلين المتشكلين دينياً، بمن فيهم الأصوليون المسيحيون في أمريكا والإسلاميون في أوربا، لهم أهميتهم الكبرى في الحياة السياسية المعاصرة بحيث أننا نُعرّض للخطر مستقبل نظام الحكم الديمقراطي إن أخفقنا في دمجهم في مشاغل العقل العام. فضلا عن ذلك، يرى هابرماس أن الليبرالية السياسية بحاجة إلى استبصارات أخلاقية والتزامات جديدة وهي تعترف بالدين بوصفه مصدراً ممكناً للتجديد. ويجب أن لا يَتخذ مثل هذا التجديد شكل لجوء مباشر للعقائد الدينية أو رؤى العالم الشمولية بطرق تغلق الجدال العام. واختباره الافتتاحي للاهوت كارل شمت السياسي هو على وجه الخصوص محاولة لنفض اليد من فكرة أن السلطة السياسية يمكن أن تُستَمد إما من الكشف الديني على نحو مباشر وإما من السيادة المتأسسة بذاتها في دولة مستبدة. إن الإصرار على مجتمع واسع متجانس بوصفه أساس الدولة الدستورية، والاعتماد على الأمزجة المتقلبة لمثل هذا المجتمع كحافز سياسي لا يمكن أن ينظر إليه بوصفه يتضمن الديمقراطية إلاّ بأكثر المعاني سطحية. والمدخل الذي يعتمده شمت مستحيلٌ لأن المجتمع قد أصبح تعددياً بطريقة لا عودة عنها، وهو في الآن نفسه استبدادي على نحو مباشر بالرغم من غلافه الديمقراطي. يمكن للدين السياسي أن ينطوي على المضامين نفسها. وما يمكن أن يمنع ذلك هو الالتزام بالعقل العام؛ وفي هذا يتفق هابرماس مع نيهوس. يلتقي المواطنون المتديّنون وغير المتديّنين كأنداد، والأفكار الدينية تشكّل المجال العام عبر الجدال لا الانتشار ببساطة (أو ضغط السلطة من أعلى إلى أسفل).

لأن المجال العام يمثل بالنسبة لهابرماس مضماراً للجدال العقلاني النقدي ومحتوى المقولات فإن السماح بدخوله يُعدّ مسألةَ قدرةٍ ورغبةٍ على المشاركة في جدال مفتوح. وهو يعبر عن القلق من أن تمنع الالتزامات الدينية هذا الأمر، لأن الإيمان أو الوحي سببان لا أهمية لهما بالنسبة لمن لم يجرّبهما، كما إن الأفكار الدينية تأتي في لغة غير متاحة بالنسبة لمن هم خارج تقاليد معينة. اعتماداً على ذلك فإنه يدعو بالنسبة



للمحتويات الصدقية الممكنة التي يأتي بها المتديّنون إلى الخطاب العام أن "تُترجم" بما يضمن طرحها بطرق لا تعتمد مصادر دينية تحديداً. ويجب أن لا تكون الترجمة عبئاً يتحمله المواطنون المتديّنون فقط، ولكنه التزام أخلاقي يقع على المواطنين غير المتديّنين أيضاً الذين يتوجب عليهم السعي لفهم ما ينطلق من أسس دينية بأفضل ما لديهم من قدرة. ولكن ليس كل ما يقوله المواطنون المتديّنون "قابلاً للترجمة"؛ يمكن للفضلة أن يُسمح بها في الخطاب العام غير الرسمي، ولكن لابد من وجود مرّشِح مؤسسي يبقيها خارج التداولات الرسمية للهيئات السياسية.

تثير جدالات هابرماس القلق من أن يكون شرط الترجمة غير متكافئ بالضرورة وأن الدعوة إلى الاعتراف بالأصوات الدينية علناً في المجال العام هي دعوة ذرائعية جزئياً في الأقل ؛ دعوة لاحتواء أفكار لأنها نافعة لكنها تنطوي على شك ضمني في صحتها.

المدخل الذي يعتمده تشارلس تيلر يتصدى لهذين المصدرين للقلق. يقارب تيلر الدين في المجال العام بشكل غير مباشر، إن صح التعبير، عبر المعاني المتنافسة للعلمانية. وكان قد تعرّض لأبعاد أخرى من هذا المبحث في كتابه "عصر العلمانية". هنا ينصب تركيزه بشكل خاص على تعريف نوع المواقف تجاه الدين التي تكون مطلوبة من الدولة الديمقراطية الحديثة ذات التنوع السكاني. وهو يتفق مع فكرة أن على الدول تحقيق الحياد، لكنه يجد في أغلب النقاشات مشكلتين. الأولى أن هنالك ميلاً إلى التركيز على الدين بوصفه يطرح أسئلة مختلفة جذرياً عن كل ما هو مطروح من أنواع الاختلافات بين المواطنين. بينما الأمر على خلاف ذلك كما يرى تيلر. وليست المسألة مجرد سوء فهم للدين ولكنها سوء فهم لعلاقة كل من الثقافة والفاعلية الفردية مع العقل العام أيضاً. إن الخلافات العميقة التي تستلزم الترجمة وربما استلزمت عملاً إضافياً للتوصل إلى فهم مشترك لا تنحصر في الخلافات الدينية. العقل متجذر دائما في الثقافة، والتجربة، وما أسماه تيلر "آفاق تقويم قوية" (تلك التي نادراً ما يكشف عنها المواطنون بوضوح في عقلهم العام أو تأملاتهم الخاصة). ويكتب "إن مسألة حياد الدولة تعني على وجه الدقة تفادي الانحياز والرفض ليس تجاه المواقع المتديّنة فقط، ولكن أي موقع أساسي، دينياً كان أم غير ديني."



النقطة الثانية التي يطرحها تيلر تنطلق من الأولى. في ضوء أهمية الالتزامات العميقة التي توجّه المواطنين وتَنوّعها، ليس ثمة حلّ يوفّره ترتيب مؤسسي يؤشر أين يمكن تأكيد القيم العميقة وأين لا يمكن ذلك. في أفضل الأحوال، الصياغات من مثل "فصل الدين عن الدولة" موجّهات اختزالية. لكن ما هو أهم بكثير بالنسبة للمجتمعات الديمقراطية هو استكشاف الطرق التي يمكن العمل بها من أجل الأهداف المشتركة؛ مثل الحرية، والمساواة، والأخوة. قد يعتمد بناء حياة ديمقراطية مشتركة على القدرة على الانخراط في مثل هذه المشاغل الإيجابية المشتركة أكثر من اعتماده على أي ترتيب مؤسّسي (أو في الواقع، الاتفاق على كل الأسباب الداعية للانخراط في المشاغل المشتركة). وهذا الأمر يعني أن علينا أيضاً أن لا نفهم المجال العام إجمالاً بصيغة الجدال بصدد صحة المقولات. إنه عالم إبداع وتخييلات اجتماعية يمنح فيها المواطنون حياتهم معاً شكلاً مشتركاً؛ عالم استكشاف، وتجريب، واتفاقات جزئية. على المواطنين أن يجدوا طرقاً يتعاملون بها مع الالتزامات الأساسية تجاه بعضهم البعض باحترام؛ ولحسن الحظ فإنهم يمكن أيضاً أن يجدوا مناطق متداخلة لا يُستهان بها فيما يقدرونه عالياً.

ينشغل تيلر كشأن هابرماس بالتعرف على طرق يستطيع بها المجال العام المساعدة في إنتاج اندماج أعظم بين المواطنين الذين يدخلون الخطاب العام بآراء مختلفة. بينما يؤكد هابرماس على الاتفاق والمعرفة الأوضح يركّز تيلور على الاعتراف المتبادل والتعاون في المشاغل المشتركة. لكن كليهما يرى أن إقصاء الدين عن المجال العام أمرٌ يدمر التضامن والإبداع اللذين يسعيان إليهما. ويتساءل جوديث بتلر وكورنيل ويست بطرق مختلفة عن حدود الرؤى المتفائلة عن المجال العام التي تكون غايتها البينة الاندماج المنسجم.

تركز بتلر على المناسبات التي يكون فيها من المستحيل تحقيق الاندماج الفكري (أو السياسي)، بما في ذلك الاتفاق على الحقيقة والقيمة. يمكن للمصادر الدينية التي تعتمدها البصيرة الأخلاقية أن تكتسب أهمية قصوى على وجه خاص عندما يفشل التداول في المجال العام. قد تبقى خلافات عميقة، وهي تبقى مثيرة للقلق ومصابة بالقلق. يمكن للدين أن يوفر دليلاً إلى الفعل في وجه الانقسامات التي يعجز عن



حلها. ويصح هذا على وجه الخصوص عندما تجلب وقائعُ قوة الدولة والجغرافيةُ السياسية الناس إلى مكان واحد ليس باختيارهم بالضرورة، وإلى علاقات اجتماعية، رغم أنهم لا يفهمون أنفسهم شعباً واحداً أو نظام حكمٍ واحد. ليس إضفاء التعددية تحدياً نسعى إلى التغلب عليه دائماً.

تقدم بتلر فكرة التعايش بوصفها البديل، أو ربما المكمّل الحاسم، للعقل الإدماجي العام. إنها فهمٌ لما هو ممكنٌ وصحيحٌ أخلاقياً، وهي تستمده من التقليد اليهودي الذي تشكّل بوساطة التجربة التاريخية لفقدان الدولة، والخضوع، والاستقلال الجزئي في ظل دول لا يسيطر عليها اليهود. لأخلاق التعايش إذن علاقة داخلية مع كون المرء يهودياً؛ وعلى هذا الأساس فإن نقد عنف الدولة الذي يتناقض مع التعايش لابد أن يكون "أمراً يهودياً على وجه الخصوص". وترى بتلر أن هذا الأمر يزيد على مجرد تمييز المواقع اليهودية "التقدمية" عن سواها، لأن ما يترتب عليه أن تؤخذ مأخذ الجد حدود أي مفهوم يتصل بالهوية حصراً للخاصية اليهودية؛ في تعريف اليهود على أنهم أمة بذاتها على طريقة الكثير من البلاغة القومية بدلاً من موقع الشعب المنخرط بالفعل وعلى الدوام في علاقة مع غير اليهود.

تستهدي بالتعايش أخلاقٌ ترى أن على اليهود أن يمارسوا الفعل باستقلال عن كونه يقابَل بالتزام مكافئ من جانب غير اليهود، رغم أنهم يمكن أن يأملوا في تحقق ذلك. لذلك فهي مساهمة دينية في المجال العام لا تعتمد الاتفاق ولكنها تصحّ في غيابه. وأهميتها تأتي من اعتراف ضمني بأهمية استمرار العيش في المكان نفسه أو حتميته في الأقل، حتى عندما يكون من العسير التوفيق بين القيم، والهويات، والممارسات. إنه فهمٌ لما هو ضروري من الناحية المادية، وهي أخلاق تُستَمد من ذلك ولا تعتمد النظرية أو خطابات العدالة؛ وقد تعرقلها حتى محاولة إقامة الفعل برمته على حل دعاوى العدالة. إن النظر إلى التعايش بجدية يدين محاولات إسناد السياسة الى الإجماع حصراً، حتى عندما يكون المَعْبرُ إليه عقلاً عاماً يتصف بأقصى درجات الشمول.

كورنيل ويست، رجل أغنية البلوز في حياة العقل، ورجل الجاز في عالم الأفكار، يتحدى مفاهيم الحياة العامة المحصورة في الجدالات العقلانية، والإجماع الأخلاقي، وحتى الانسجام الثقافي. وهو يقول إن العلماني بحاجة إلى أن يصغي لموسيقى الدين،



ولكن العكس يصح أيضاً. ويتحقق الفهم المتبادل عبر التقمص والمخيلة، التعرّف على إيقاع رقصة أحدنا الآخر ونغمات أغنية أحدنا الآخر. وهذا النوع من المعرفة يخضع للاختبار في الفعل لا في المقولات؛ إن القدرة على فهم أحدنا الآخر لا تُستَمد من الجدالات. بالطبع، هذه القدرة السابقة على المنطق جزئياً على فهم أحدنا الآخر قد تكون شرط الجدالات الجيدة التي يشعر فيها المشاركون أنهم يحققون تقدماً نحو المعرفة.

يأمل ويست في المصالحة والفهم المتبادل، لكنه لا يرى أن الدين يقدّم هذا الأمر في حُزمة منظّمة. في المقام الأول، هو يوافق الآخرين في هذا الكتاب على القول إننا نعيش في تعددية من الأطر الفكرية، والثقافية، والدينية المختلفة. ونحن مدعوون إلى إيجاد طرق نتفاعل بها على نحو حسن فيما بيننا، والوضع المثالي أن نفهم بعضنا البعض دون أن نمحو هذه الاختلافات. في الواقع، إن المشاركة في المجال العام لا تقدم فوائد جماعية فحسب ولكنها توفر أيضا وجوداً شخصياً طيباً تثريه قدرةٌ أعظم على أن نضع أنفسنا في مكان الآخرين. ليس هذا ببساطة الطِيبة الذرائعية التي تساعد على الاتفاق الممكن؛ إنه أمر ثمين لذاته. وفضلا عن هذا، يصرّ ويست على أن الرسالةَ المسيحية (في الأقل، وهو لا يشطب رسائل مماثلة من تقاليد أخرى) لا تعتمد ببساطة منطق التكافؤ العدالة الرولسية ولكنها تعتمد وفرة كبيرة من المحبة. أعتقد أنه يقول إن العدالة أمرٌ حسن. إنها يمكن أن تمثّل تحسّناً كبيراً. لابد أن نشعر "بغضب غيورٍ ضد الظلم". ولكن العدالة بذاتها لا يمكن أن تكون العامل الكامل لتحديد الخير.

ربما كان الأهم أن ويست يدعونا إلى العثور على موارد داخل تقاليدنا، وبضمنها تقاليدنا الدينية المتنوعة، لإيقاف الانسجام الذي يغطي تنافراً تحته. وهو يدعونا إلى أن نكون شهوداً على المعاناة (حتى ونحن لا نعرفُ كيف نضع حداً لها). وهو يصرّ على أن للدين النبوي مكاناً في المجال العام، لأن اعتراضاته نفسها دعواتٌ للفت الأنظار لكي يرى الناس الوقائع التي تسبب لهم عدم الراحة. والدعوات للفت الأنظار ليست جدالات أو مقولات يتوجب إخضاعها للنقد؛ إنها عروض من نمط آخر. ليس الدين النبوي بناءَ الإجماع ولا هو معارضةٌ ببساطة؛ إنه تحد يدعونا إلى التفكير والنظر وحتى الشم؛ وهو ليس مسألة تقدم تطوري تدريجي بل أمر عاجل. إن المطلب الذي تتقدم به



النبوة نحونا لا يتعلق بالإيمان ولكن بالحقيقة؛ أو بالأحرى الحقيقة الممكنة، لأن النبي لا يتحدث عن الشرور القائمة أمامنا ولكن إمكانات مستقبل نكون فيه ملعونين على ما فعلنا ومستقبل تتوفر لنا فيه الفرصة لنتصرف على نحو أفضل.

إن القول إن للدين قوة في المجال العام لا يعني أن استيعابه أمرٌ يسير أو مطلوب. إنه الأساس لتغيرات جذرية وأسئلة جذرية؛ وهو يحمل معه الحماسة، والعاطفة، والغضب، والحنق، والمحبة. إن كانت الحماسة تحشد باتجاه يقين دون تأمل، فإن العاطفة حيوية أيضاً في الدفع إلى نقد المؤسسات القائمة والتوجهات الخطرة. إن للمجال العام وممارسة العقل العام قوة أيضاً. وهما لا يأخذان من الدين فقط بل يقدّمان له فرصاً للتقدم عبر التأمل والجدال النقدي أيضاً.

المجال العام عالمٌ من الجدال العقلاني النقدي تخضع فيه الأمور المتعلقة بالخير العام للنظر. وهو أيضاً فضاء تشكيل ثقافي لا يكون الجدال الممارسة المهمة الوحيدة فيه، هنالك الإبداع والطقس، الاحتفاء والاعتراف، وكلها مهمة. وهو يحتوي التعبير الناطق المتبادل بين الحساسيات العميقة وحالات الفهم الواضحة، و يحتوي المحاولة التي تستعين أحيانا بنداءات نبوية طلباً للفت الانتباه لجعل الطريقة التي نفكر بها ونمارس الفعل مستجيبة لأعمق قيمنا والتزاماتنا الأخلاقية.




مكتبة
الفكر الجديد

الدين في العالم المعاصر

د. عبد الكريم سروش

ترجمة: حيدر نجف


مكتبة
الفكر الجديد

الدين هو العنصر الأرسخ والأهم الذي ورثناه عن العالم القديم، بل هو خير ما يرمز لذلك العالم القديم. ولا يزال الدين حاضراً بقوة في العالم المعاصر، يستقطب إليه عقول وقلوب الكثيرين. من جهة أخرى، يكتنف العالم الحديث عناصر قد لا تتلاءم أحياناً مع العالم القديم والفكر الديني. لقد حدث تقاطع على جانب كبير جداً من الخطورة والأهمية في هذا المضمار. انه تقاطع مثّل للبعض ضرورة إقصاء أحد طرفي النزاع. على ان صدام العلم والدين، أو العالم الحديث والعالم القديم وفر في الوقت ذاته فرصة غير مسبوقة، على حد تعبير الفيلسوف الإنجليزي وايتهد[1] الذي زاول التدريس ردحاً طويلاً من الزمن في هارفارد. لم يكن هذا الصدام بلاء أو كارثة بالنسبة للمتدينين والعلماء، بل فرصة لمزيد من التدبر في طروحاتهم وإعادة الاهتمام بأرصدتهم.

تسودنا نحن المنتمين لمجتمع ديني ذهنية لا نستطيع الفكاك منها. لقد تربينا ونشأنا وتبلورت قوالبنا الذهنية داخل مناخ ديني، لذلك ترانا دوماً حينما نفكر وننظر ونحكم على الأشياء، ينحاز جانب من أذهاننا صوب أفكار راسخة في أعماق ضمائرنا، لا يمكننا الإفلات منها بحال من الأحوال. أضف إلى ذلك ان عدم الاكتراث لصراع القديم والحديث يدل على سذاجة قبل دلالته على نضج. ينبغي أن لا نعد هذه المشكلة محلولة فنتركها للنسيان أو عدم الاكتراث واللامبالاة. كيف يتسنى لإنسان لم يوف هذه المشكلة حقها من الدراسة والبحث والتأمل، أن يبلغ نتيجة نهائية حاسمة، في حين نرى المفكرين والفلاسفة الكبار ما فتئوا يبذلون الجهود المضنية لمعالجتها، ومع ذلك لا يعتبرونها محلولة مفروغاً منها؟ إنها مشكلة تمثل مشروعاً يتوجب العمل فيه سنين

(1) ـ الفرد نورث وايتهد Alferd North Witehead (1861 1947) رياضي وفيلسوف إنجليزي.



طوالاً حتى يتاح أن نبلغ النور. ولحسن الحظ يمكن رصد مثل هذا الهم والاهتمام في مجتمعاتنا الإسلامية. إنني أجد في أذهان وألسنة الكثير من الطلبة الجامعيين والشباب الذين التقيهم مثل هذا الهم الإيجابي. على الإنسان أن يستخدم ذهنه في أمر ما على كل حال، وهل أفضل من استخدامها في مثل هذه القضايا المفيدة؟ في يوم من الأيام تصور الغربيون أن المشكلة قد عولجت. لا ريب أننا سمعنا جميعاً باسم المدرسة الوضعية. أحد المزاعم النرجسية المتفاخرة لهذه المدرسة هو ظنها انها ألغت إلى الأبد كل ألوان النزاع الميتافيزيقي، وأعفت أذهان البشر وعقولهم منها بصفة نهائية. ولكن لم يمض عقد أو عقدان حتى اتضحت الثغرات الداخلية لتلك المدرسة، وتبين أن كل تلك الأحلام المجنحة لم يكن لها أساس أو مبنى. بعد ذلك وجدنا أنفسنا تارة أخرى حيال المشكلة السابقة بكل قوتها. وأثيرت أسئلة دلت على تفاعل هذه المشكلة، وانها لم تقض نحبها بعد. إنني أتفاءل خيراً بهذه التوجهات والاهتمامات، وأعتقد بأن دراسة هذه المسألة من وجوه وجوانب مختلفة ستعود علينا بالنفع الكثير. والآن، لنرَ ما هي خصائص وعناصر العالم المعاصر.

الفوارق بين العالم الحديث والعالم القديم

غالباً ما ينظر الناس من الحداثة إلى ثمارها، وقلما يتبصرون في جذورها وأرضيتها. والسبب واضح: الناس عقولهم في عيونهم، كما يقول المثل. عامة الناس لا يجنحون إلى تحري الأصول إلا بصعوبة، وفي أطوار متأخرة أي إنسان تسألونه: ما هو العالم الحديث؟ سيقول لكم هو الطائرات، والكمبيوترات، والكهرباء، وسكك الحديد، والأدوية الحديثة، والمستشفيات العالية التجهيز، والقنابل الكيمياوية، والبرلمانات، والأحزاب، والصحف، والجامعات، والبنوك، ودور السينما، و... الخ. أي انهم ينسبون إلى الحداثة، ما يشاهدونه اليوم مما لم يكن في السابق، فهم لا يعدون الأشجار والسماء والأرض من العالم الحديث، بل هي من وجهة نظرهم تنتمي للعالم القديم. مرض السل أيضاً ينتمي للعالم القديم من منظارهم، رغم أن طريقة معالجته قد يعتبرونها من خصائص العالم الحديث. وكذا الحال بالنسبة لأساليب حل المسائل الرياضية. صحيح أن ما ذكرناه لم يكن موجوداً في العالم القديم وإنما ظهر في عصرنا



الحديث، بيد أن هذه المقاربة للحداثة جد سطحية وناقصة. إذا عرفنا العالم الحديث بهذه العناصر والمقومات، سيثار على الفور السؤال:ولماذا لم تكن هذه الأشياء في الماضي، بل ظهرت في أيامنا هذه؟ لماذا لم تتفتق عقول السلف عن صناعة الكومبيوتر أو اكتشاف الكهرباء، بينما استطاع المعاصرون ذلك؟ لأجل الإجابة عن السؤال الثاني علينا العودة بضع خطوات إلى الوراء، فنتخطى الثمار إلى الجذور لنرى أية جذور وتربة أنبتت هذه المحاصيل. في غمرة هذه العودة سنواجه العلم الحديث قبل كل شيء. لأن العديد من الأشياء التي سبق ذكرها هي من نتاجات العلم الحديث بلا أي مراء. وهكذا، فبنظرة أعمق نستطيع القول ان ما يميز العالم الحديث عن العالم القديم ويرسم بينهما حدوداً دقيقة هو وجود وعدم وجود العلم الحديث. العلم(Science)، ولا سيما العلوم الطبيعية (Natural Science)، حصيلة عصرية لم يمض على ولادتها أكثر من ثلاثة أو أربعة قرون. مثل هذا المخلوق وبهذه السمات لم يكن قد ظهر إلى مسرح الحياة في العالم القديم. إذا عدنا عن التقنية وهي ثمرة العلم، إلى الوراء قليلاً، سنصل إلى العلم ذاته، وبوسعنا اعتباره مؤقتاً السمة الأبرز للعالم الحديث.

على أن الأسئلة لن تتوقف عند هذا الحد. الذي طرح عليكم السؤال الأول، سيواصل أسئلته إذا كان ذا نصيب جيد من الفطنة، وسيقول: ولماذا لم يظفر السابقون بالعلم الحديث، بينما أصابه المعاصرون وأنتجوه؟ هل كانت هذه محض صدفة؟ بمعنى أن فريقاً من الناس اكتشفوا الميكروبات والكهرباء وضغط البخار، بمحض الصدفة، ثم تراصفت هذه الحوادث المباركة (Lucky accidents) بجوار بعضها (كما يحاول البعض تفسير تاريخ العلم) فشكّلت كياناً عملاقاً اسمه العلم الحديث؟ بعبارة أخرى، هل الحداثة صدفة أو مجموعة من المصادفات؟ إذا أجاب مجيب عن هذا السؤال بالإيجاب، معتبراً الحداثة والعلم الحديث حصيلة مصادفات مباركة، فقد انحرف إلى الجهة الخطأ يقيناً، فالمصادفات تحدث في كل مكان. من العجيب جداً القول إن بعض المصادفات تحصل هنا ولا تحصل في مكان آخر. إذا كانت الصدفة صدفة ليس إلا، فقد تقع في كل مكان، إلا إذا تدخل قانون أو قاعدة أو ضابطة أو حسابات وتقديرات معينة في المسألة. إذا كانت الصدفة تحدث في كل زمان ومكان، فلماذا لم تحدث هذه المصادفات في زمن أرسطو وابن سينا؟ هل كان لا بد أن يأتي



رجل اسمه غالفاني في إيطاليا فيتفطن إلى انقباض عضلة رجل الضفدع، وتنطلق قصة الكهرباء من تلك النقطة؟ أما كانت تحدث مثل هذه الأمور في الماضي؟ أما خطر ببال السابقين أن يركزوا على هذه الحوادث ويستخلصوا منها نتائج واكتشافات علمية؟

أن نعزو هذه الفوارق إلى الصدفة جواب ناقص، يترك في الواقع العديد من الأمور بلا أي جواب. إذا اعتبرنا هذا العلم بكل عظمته وليد عدد من الحوادث المتفرقة التي لا تحكمها أية حسابات أو ضوابط، نكون قد ضاعفنا عدد الأسئلة على أنفسنا قبل أن نجيب عن أي سؤال. لذا سيكون سؤالنا اللاحق: إذا كان العلم الحديث أبرز نتائج وعلامات العصر الحديث، فما هو مرد ظهور هذا المخلوق، وهذه النتيجة؟ إذا كانت **الإجابة عن هذا السؤال عصية عليكم فلا تلوموا أنفسكم، لأنها ما انفكت عصية على** جميع العلماء والفلاسفة. إنه سؤال جد رهيب ومشكل. منذ قرن من الزمان على الأقل وفلاسفة العلم والحضارة عاكفون على الإجابة عنه، عسى أن يبينوا أين مكمن التفاوت بين التيارين القديم والحديث، بحيث تنبه عالم هو العالم الحديث إلى أسرار الكون وقوانينه، بينما كان العالم القديم غافلاً عنها بالتمام. يستشف أن العالم الحديث وجد لنفسه عيوناً ونظارات لم تكن لدى السلف[1]. ومع ذلك، ينبغي علينا ألا نفاخرهم، فقد كانت لهم بدورهم نظارات، أهّلتهم لبعض الاكتشافات، فأبصروا أشياء يمر بها المعاصرون ولا يرونها. لذلك نلاحظ أن بعض القادمين من قلب العالم القديم، حاملين معهم منه بضائع طازجة (أو هذا ما يدعونه على الأقل) تلاقي طروحاتهم إقبالاً وترحيباً وتبجيلاً، لا سيما في أوساط العالم الدنيوي الغربي الغارق في المادة.

أياً كان، حكاية العلم الحديث، حكاية معقدة وسؤال خطير معضل. وقد شكّلت محاولات الإجابة عنه سلوى للعديد من المفكرين وهمهم. ويتعيّن علينا التريث قليلاً في الإجابة عنه، حتى نقدم قبل ذلك مقدمات أخرى، تخولنا الانتقال إلى أرض الإجابة، فنرى لماذا توفر العلم الحديث على هذا العنصر والنعمة بينما بقي العالم القديم محروماً منها. نقول ابتداء وبصفة مؤقتة: إن ما يوجد اليوم ولم يكن بالأمس، وقد حاز في الوقت الحاضر أهمية محورية ومركزية، بحيث تعزى إليه الكثير من وقائع

---

(1) ذات مرة قصدت طبيب عيون ليغير لي نظاراتي. قلت له إن حافظ الشيرازي يقول: (أفكار كل امرئ على قدر همه)؛ ونقول نحن اليوم على غراره: (رؤى كل امرئ على قدر نظاراته).



العالم الحديث، إنما هو عنصر مهم يدعى العلم التجريبي. بوسعنا الاعتراف بهذا العنصر كسمة وخصيصة مميزة إلى جانب التقنية والصناعة الحديثة. لن نسأل حالياً عن جذور العلم التجريبي، لكننا نوافق وجود موافقة دوفاكتوية (Defacto)، ونعتقد بأنه أمر واقع خلق تياراً، ويمسك اليوم بنبض العالم الحديث في يده. أينما حطت الحداثة رحالها، كان العلم والتقنية والصناعة والأدوات الصناعية من أول ما يأخذه معه إلى هناك، فالحياة من دون هذه العناصر باتت غير ممكنة تقريباً، بل مما لا يمكن تصوره أصلاً.

لأجل أن أرسم هذه الصورة بنحو أدق وأشمل، أود هنا إضافة عنصر آخر. كنت أشدد إلى الآن على العلم الطبيعي، وهو علم واضح التعريف والخصائص. لكنني لم أتطرق إلى العلوم الاجتماعية (Social Science). وأضيف هنا، أن العلوم التجريبية الطبيعية لم تكن وحدها التي غابت عن لائحة عناصر العالم القديم ومكوناته، بل والعلوم الاجتماعية أيضاً كانت غائبة هي الأخرى. لم يكن في الماضي علم اجتماع أو علم نفس، أو علم اقتصاد، أو علم إنسان، بالمعنى الحديث للكلمة، ولم يكن ثمة معارف قريبة من هذه العلوم العصرية بشكل أو بآخر. ربما نسمع أن ابن خلدون أسس علم الاجتماع الإسلامي، أو علم الاجتماع بصفة عامة، بيد أن هذا الحكم في حقيقته على جانب كبير من التسامح، وربما ابتعد بنا عن الصواب أكثر مما يقترب بنا منه. الدكتور طه حسين كان من أول الشرقيين الذين درسوا ابن خلدون. كان هذا الأديب العربي الضرير على درجة رفيعة من النبوغ، ولا جدال في انه من الكتّاب المبرزين جداً. كان على معرفة جيدة بالأدب العربي والتاريخ القديم. درس في فرنسا، ودوّن رسالته للدكتوراه عن ابن خلدون، ثم نشرها بعد ذلك بالعربية، وهي كتاب صغير الحجم نسبياً، أنضج فيه هذه النظرية عن ابن خلدون. ثم أعقبه ساطع الحصري، الذي كتب عن ابن خلدون أفكاراً تحوم حول هذه الفكرة، أي أن دراسة ابن خلدون انطلقت ابتداء في الغرب ثم اهتم بها الشرقيون، ولا سيما العرب. ومن العجيب أننا لم نشهد في إطار اللغة الفارسية إلى ما قبل سنوات حتى كتاباً جاداً واحداً عن ابن خلدون، بل إننا لم نتفطن أساساً إلى هذه الشخصية وأهميتها الفكرية. كان ثمة كتب قليلة مترجمة عن لغات أخرى، ومنها ترجمة لكتاب ممتاز عن فلسفة التاريخ لدى ابن خلدون، من



تأليف محسن مهدي الأستاذ العراقي في جامعة هارفارد. في كل الأحوال، سعى فريق من الباحثين إلى تتويج ابن خلدون مؤسساً لعلم الاجتماع، لكن هذه المحاولات كما أسلفت تنطوي على كثير من التسامح. العلوم الاجتماعية بالمعنى الأصلي للكلمة من الظواهر الجديدة في هذا العالم. الرؤية السوسيولوجية والسايكولوجية بالمعنى التجربي الحديث للكلمة كانت غائبة عن العالم القديم. وإذاً، حينما نعتبر العلم الحديث السمة المميزة للعالم المعاصر، ينبغي إضافة العلوم الاجتماعية إلى لائحة العلوم التجريبية والطبيعية، وستشكل هذه المجموعة توليفة على جانب كبير من الأهمية.

أربعة فوارق رئيسة بين العالمين القديم والحديث

والآن، يجب أن ننظر ما الذي تتحفنا به عموماً العلوم الاجتماعية والطبيعية التجريبية؟ يمكن ان نصنف هذه المعطيات إلى أبواب أربعة وبكلمة ثانية، يمكننا إدراج منجزات العلوم التجريبية، سواء كانت اجتماعية أو طبيعية تحت عناوين أربعة، هي باختصار: الوسائل، الغايات، المفاهيم (التصورات)، القبليات (التصديقات). لقد جددت هذه العلوم أربعة عناوين، وحيث إن هذه العناوين الأربعة جديدة فإن العالم جديد أيضاً. أؤكد هاهنا، أن المراد بالعالم ليس البنايات والجدران والشكل الطبيعي الظاهري للعالم. الإنسان هو المخلوق الوحيد الذي يتوفّر على عالم خاص به. كل واحد منا له عالمه الخاص به. الطبيعة الخارجية عالم تعيش فيه حتى الحيوانات. العالم لم يشهد تحديثاً وطوراً جديداً بالنسبة للحيوانات، حتى لو كانت تعيش في عالم تغيرت ملامحه الظاهرية، وتوفرت فيه أدوات الحاسوب وسكك الحديد والكهرباء. لا يستطيع أحد القول إن الأنعام أو الخيول شهدت واقعاً حداثياً لم يكن في السابق، حتى لو عاشت اليوم في العالم الحديث الذي نعيشه. الإنسان وحده المخلوق الذي له عالم، وبذلك يجوز له القول إن عالمي الإنساني قد تجدد، فالإنسان يختلف عن سائر المخلوقات بالأمور الأربعة التي ذكرتها.

لنا في حياتنا غايات ومقاصد. نستخدم بعض الأشياء كوسائل لبلوغ مقاصدنا ولنا تصوراتنا ومفاهيمنا التي تتوسط بيننا وبين العالم الخارجي. ولنا تصديقاتنا وأحكامنا



عن العالم والتي تؤلف رؤيتنا الكونية. نختلف عن الحيوانات في هذه المقولات الأربع. ولذا نستطيع الادعاء أن عالمنا قد تغير وتجدد. أما الحيوانات فلا تزال تعيش في عالمها الأصلي الأول، ما يعني عدم حدوث أي تغيير في عالمها، فلا يتاح لنا بذلك القول إن عالمها قديم أو حداثي. هذه النعوت لا تختص بغير الإنسان أساساً.

جاء في إحدى آيات سورة البقرة حول بعثة الأنبياء: ﴿ كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ ﴾ (البقرة: من الآية 213)؛ كان الناس كلهم شعباً واحداً فجاء الأنبياء فتفرق هذا الشعب ودبت الفوارق بينه وشهد تحولات، وشبّت نيران التباين في بيادر التوافق البشري. لقد بدأ العالم الإنساني حينما شبت نيران التباين في بيادر التوافق. أما الحيوانات فلا تزال أمة واحدة. فالأنعام في تركيا وفي إيران وفي كاليفورنيا، تنتمي كلها لعالم واحد ولأمة واحدة. لا يختلف بعضها عن البعض الآخر اليوم، ولا قبل عشرة قرون أو مئة قرن. حيث إن الحيوانات أمة واحدة لم يبعث فيهم نبي، ولم يظهر بينهم مفكر يفشي فيهم فوارق تذكر. أي أنهم لم يتوزعوا إلى فئات عدة تفضي إلى تطورهم ورقيهم. الواقع أن الفئوية واختلاف الآراء لدى البشر هو الدليل على آدميتهم وتباينهم عن الحيوان. هذه التفاوتات بين بني البشر تبدو غير محبذة من زاوية ما، بيد أنها من زاوية أخرى مؤشر تباين عميق بين عالمي البشر والحيوان. من وجهة نظر قرآنية: الأنبياء هم الذين فرقوا بين البشر ولولا بعثتهم لكنا نعيش كالأنعام، حتى لو نشب بيننا صراع فهو من أجل الطعام وما شاكل، ولا يرتقي مستوى شجاراتنا إلى أسمى من ذلك.

بعثة الأنبياء هي التي بثت هذه الاختلافات والتباينات في عالم الإنسان من وجهة نظر قرآنية، وهي التي مايزتنا عن عالم الحيوان. عمدة ما يرجع إلينا هو عالمنا الداخلي وليس العالم الخارجي. على مستوى العالم الخارجي، نعيش نحن والحيوانات والنباتات في عالم واحد، فحينما تمطر السماء أو تتساقط الثلوج أو يحل الصيف والشتاء، فإن هذه التقلبات تشمل كافة سكان الأرض. من هذا المنظور لا نستطيع تسجيل فارق بيننا وبين الحيوانات. ولكن حينما نتحدث عن عالم الداخل وعن الواقع الباطني للإنسان، فستبدأ الفوارق بالظهور.

نحن البشر لنا غاياتنا ومقاصدنا في حياتنا. نستخدم وسائل معينة عن وعي وإرادة.



بل قد نخترع ونصنع بعض الوسائل بغية الوصول إلى مقاصدنا. ثم إننا نرى العالم نفسه الذي تراه الحيوانات، لكننا ندرجه في خانات شتى المفاهيم، وهذا هو الأهم من كل شيء. العالم على حد تعبير علماء الفيزياء، ليس مجرد هذا الشيء الذي يبدو لأعين الإنسان. علينا أن نخلع على العالم مقولة أو مفهوماً، ليغدو ممكن الفهم بالنسبة لنا. هذه فوارق تمايزنا عن الحيوان. وتفرز عالمنا عن عالمها.

التباين في الوسائل

ألمعنا إلى أن العالم الحديث اصطحب معه أربع مقولات جديدة: المفاهيم، آراؤنا في العالم، الوسائل، والغايات. لقد تجددت هذه المقولات فتجددت الدنيا. أوضح هذه المقولات للعيان هي الوسائل وما طرأ عليها من تحديث. الفارق بين وسائل الأمس واليوم هو ما يشير إليه أي إنسان عادي في معرض تأشيره إلى تجدد العالم. في العالم القديم كنا نسافر بواسطة الحيوانات، واليوم بواسطة الباصات والطائرات والقطارات. إذاً، لقد تغيرت وسائلنا وتم تحديثها. أبسط جواب يمكن أن نسوقه لسؤال التباين بين إنسان الماضي وإنسان الحاضر، هو قولنا إن الوسائل التي يستخدمها الإنسان الحديث تختلف عن تلك التي كان يستخدمها الإنسان سابقاً. هذه إجابة ليست خاطئة طبعاً، غير أنها لا تشكّل سوى ربع الإجابة. من الخطأ الظن أن فارقنا الوحيد عن أسلافنا يكمن في ما نستخدمه من وسائل، كاستخدامنا للمصابيح الزيتية وتمتعنا بمصابيح كهربائية مثلاً. صحيح أن أجلى وأوضح تحول في العالم الحديث طرأ على الوسائل، حتى إن طرق الإنارة اليوم لم تكن حتى لتخطر على بال الماضين، بيد أن نقطة شديدة الأهمية تكون قد أغفلت في هذا الخضم أود في ما يلي شرحها.

سمعنا جميعاً أن الغاية لا تبرر الوسيلة (أو تبررها). ثمة حقيقة تكمن في هذه العبارة هي وجود علاقة بين الوسيلة والغاية. طائفة من الباحثين يعتقدون بعدم وجود أية صلة بين هاتين، بمعنى أن الغاية قائمة في مكانها ولا فرق في أي الطرق نختارها لبلوغ تلك الغاية على سبيل المثال، لو أردنا السفر إلى مكة، فلن يعود هنالك فارق في الوسيلة أو الطريق الذي نختاره للوصول إليها: عن طريق البحر، أو البر، أو الجو. المهم هو أن نصل إلى مكة. أو لنفترض أن شخصاً أراد الاستيلاء على الحكم في بلد



ما، لم يكن ثمة فارق عندئذ بين أن يستولي على السلطة بالأساليب الديمقراطية، أو بالأساليب الثورية، وبين أن تسفك الدماء أو لا تسفك. هو يريد في كل الأحوال ان يتربع على عرش السلطة. هذا ما يختصر بعبارة الغاية تبرر الوسيلة، وطالما كانت الغاية حسنة مقدسة، فهي تبرر استخدام كل الوسائل من أجل بلوغها. لا أروم مناقشة هذه القضية من زاوية أخلاقية، رغم أن هذه النظرية خاطئة من الناحية الأخلاقية. ما أريد مناقشته هو نقطة أخرى، تقول إن ثمة صلة بين الغاية والوسيلة، ويجب أن نقتنع على الأقل بتعذر الوصول إلى أية غاية بأية وسيلة كانت. أخال أن الجميع متفقون على هذا الرأي. القدر المتيقن هنا أنه لا يمكن لأية وسيلة أن تبلغ بالإنسان أية غاية. بالتسليم لهذه الفكرة نطل في ما يلي على العالم الحديث.

الوسائل تختلق الغايات

أوجد العالم الحديث العديد من الوسائل المتنوعة، بل إن مهمة التكنولوجيا هي التفكير في ابتداع وسائل. ولكن هنا قضية على جانب كبير من الأهمية هي أن غايات معينة سترشح عن وجود هذه الوسائل. في مثل هذا الظرف لن نستطيع القول إن غايتنا من الحياة محددة ومعلومة، ونحن نوظف هذه الوسائل والأدوات لنصل إلى غايتنا الحياتية. ليس الأمر كذلك، لأن الوسائل تختلق غايات معينة. انها وسائل تقوم بأعمال معروفة، لها قدرات خاصة، وتضعنا إزاء خيارات جد عجيبة وعظيمة. وبذا تترك تلقائياً بصماتها على غاياتنا في الحياة، فتغير معنى الحياة وغايتها في وجداننا. قد لا نشعر نحن بالمسألة ولكن حينما تتوفّر لنا الوسيلة فسوف تسوقنا إلى مقاصد معينة. لا يستطيع أحد القول إنني أعرف الغاية التي أتوخاها بدقة، فأنبذ الوسائل التي لا توصلني إلى غايتي، وأبقي على التي تساعدني في الوصول. ليس الأمر على هذه الشاكلة. الوسيلة ليست طيعة عديمة المفعول كما قد نتوهم. الأدوات لا تخدمنا وتطيع دساتيرنا مائة بالمائة. المال أحد أبسط هذه الوسائل، وقد قيل منذ القدم إن المال وسيلة. وأود أن أسأل هنا: هل المال وسيلة حقاً؟ قد يقال لي نعم، المال وسيلة، لأنه لا لسان له ولا يد ولا رجل. المال في جيوبنا أو محفظاتنا، ننفقه حيث نشاء ولا ننفقه حيث نشاء. ولكن هل الأمر كذلك فعلاً؟ كلا، لنكن على ثقة أن أموالنا إذا تجاوزت حداً معيناً ستتحول



إلى أشخاص آخرين، ومعظم الناس هكذا، ونادراً ما يستطيع الإنسان التحصن قبال هذا الوسيلة الخرساء والمحافظة على وضعه النفسي والمعنوي السابق. نعم، المال وسيلة، ولكن ينبغي ألا ننسى علاقة الوسيلة بصاحبها. الحصان أيضاً وسيلة، وكذا السيارة والقطار. حينما تستخدم سيارة فعليك إدخال تغييرات معينة في حياتك ليمكنك إضافة السيارة إلى حياتك. معنى هذا الكلام أن دخول السيارة إلى حياتك سيغيّر من أسلوب استثمارك للوقت، وعلاقاتك بأصدقائك، ووضعك العائلي، وزياراتك، وخروجك من المنزل، وأسفارك وعودتك، ونمطك الاستهلاكي، و... الخ. وسيغير باختصار من كل شيء في حياتك. هذه هي النقطة التي أشار إليها الكثيرون، وأكدوا أن **من مجانبة الصحة الظن بأن التقنية بلا مواقف، بل هي خادمة لنا بنحو بسيط غير ذي مفعول ومحايد، وعلى شاكلة الحملان الوديعة الخرساء التي تخضع لنا مائة بالمائة،** ونحن الذين نتخذ المواقف منها. كلا ليس الأمر من هذا القبيل.ثمة مثال أسوقه دوماً في كتاباتي وأكرره هاهنا. إذا دخل علينا عدة أشخاص إلى الغرفة علينا من ثم أن نغير من جلستنا حتى نفسح لهم المجال، فإذا كان هؤلاء من ذوي البدانة، أو مشاكسين، أو ذوي ادعاءات فارغة، أو... الخ، سيترك كل ذلك تأثيراته علينا بلا ريب.

فهل تعرفون ضيفاً بديناً وأكثر مشاكسة وشيطنة من التقنية؟ مثل هذا المخلوق الهائل دخل حياة الإنسان وعالمه بكل ما له من تعقيدات، ولهذا نراه يغير ذهنية (Mentality) الإنسان، ونمط حياته، وعلاقاته، ووضعه الروحي، والأهم من كل ذلك غايته من الحياة. دونت بحثاً سميته (الصناعة والقناعة)[1] يمكن أن تساعد مطالعته على فهم أعمق لما أطرحه هاهنا، ويغنيني في هذا المقام عن ذكر بعض النقاط. أوضحت هناك ماهية الصناعة والتقنية وخصالهما وما تفعلانه بنا[2]. ببيان أبسط وأكثر عصرية، تحمل السيارة معها ثقافة، تأخذها إلى كافة الناس سواء كانوا مثقفين أو غير مثقفين، وتفرض عليهم صبغتها. لماركس عبارة في غاية الذكاء، يقول عن البرجوازية: إنها حولت العالم كله إلى صورتها. لقد أطلق ماركس فكرته هذه في القرن التاسع عشر.

---

(1) انظر (تفرج صنع) عبد الكريم سروش، منشورات صراط.

(2) لا أستسيغ استخدام كلمة (الماهية) هاهنا، ولا أظن أن نسبة مفردة (الماهية) للصناعة والتقنية عملية سليمة.



وإذا كانت هذه العبارة صادقة في حق البرجوازية، فهي أصدق بالتأكيد في حق التقنية. لقد حوّلت التقنية العالم كله إلى صورتها، بمعنى أنها حيثما رحلت أخذت معها أشياء لم يستطع أرباب الآلات ومخاطبو التقنية بعد ذلك العيش من دونها، أي أن ثقافة التقنية وغاياتها فرضت عليهم، وأرغموا هم على قبولها. إنني في الوقت الحاضر لا أرمي إلا لميزة واحدة من ميزات التقنية وهي صنع الغايات. لقد غيرت الآلات والتقنيات غايتنا من الحياة. ربما كان من الصعب على من عاش داخل مناخ التقنية ونشأ في أحضانها، وباع كل ذهنه لها وأنا لا ألومه على ذلك اكتشاف البون بين ذهنية تقنية وأخرى غير تقنية. كالسمكة التي تعيش بالماء وهو يحيط بها من كل الجهات دائماً، فإنها تعجز عن تكوين أي تصور عن عالم البر. الماء حاجز لا يسمح للأسماك بالخروج إلى البر، ولا يجيز لمن هم في البر الدخول إلى أعماق البحر. كلٌ يخوض في عالمه الخاص. من هنا كان الأسلوب الأمثل لاكتشاف قصة التقانة، وذهنية الإنسان الحديث، مراجعة التاريخ، فما لم نعد إلى تاريخ الإنسان، وتاريخ الحضارة، وتاريخ العلم، سيبقى وعينا للتقنية ناقصاً أحادي الاتجاه، وهذا ما سيترك بطبيعة الحال تأثيره على أحكامنا، بمراجعة تاريخ الإنسان، الفكري والعقلي تتجلّى لنا معالم هذه القصة أكثر.

التباين في المقاصد

لقد رسمنا لأنفسنا في عالمنا الحديث أهدافاً ومقاصد جديدة، وقد أضحت هذه الغايات الجديدة مألوفة عادية بالنسبة لنا، حتى أصبحنا نعتقد بأن الجميع ينبغي أن يتحركوا باتجاه هذه الغايات. العديد من الأسئلة التي تتفاعل اليوم في الأذهان مردها إلى أن الإنسان يرى أسلوب حياته بديهياً، لذلك يسأل: لماذا لم يفكر الماضون بهذه الطريقة؟ نحن عموماً ميالون إلى اعتبار واقعنا الحياتي بديهياً. وتشتد هذه الميول فينا إلى درجة تترك الأحوال والظروف الأخرى عجيبة جداً في أنظارنا. لذا نستفهم دائماً: لماذا كان الماضون سيئي الفهم إلى هذه الدرجة، فلم يتوصلوا إلى أمور بديهية، يدركها عقلنا المعاصر بكل يسر. والمقصود من الماضين هنا ليس عامة الناس فقط، بل حتى العلماء والنوابغ العظام، الذين لم يكتشفوا من بديهياتنا شيئاً. النقطة المهمة



التي ننساها في هذا الخضم، هي أن لكل عصر بديهياته التي لا يطالها الشك، في ذلك العصر، ولا تخضع للنقاش والمساءلة، ولهذا تسمى بديهيات. بكلام آخر، لكل عصر عقلانيته المقبولة المسلّم لها، والتي لا يجادل أحد فيها خلال ذلك العصر. الإنسان في كل عصر يتفرّج على عقلانية العصور الأخرى وبديهياتها من زاوية عقلانية وبديهيات عصره، فتستغرقه الحيرة إلى هامته. خذ للمثال قضية حقوق المرأة، ففي عصرنا ثمة بديهيات على صعيد حقوق الإنسان، رجلاً كان أو امرأة، يذهل المعاصرون حقاً لعدم تنبه السلف إليها. على أن هذا ليس بالمنهج السليم في تحليل التاريخ. إذا أردنا دراسة التاريخ برمته من منظار زماننا سوف ننأى عن الصواب كثيراً، ولن نوفّق لاستيعاب ذهنية الأسلاف إطلاقاً. **بغية أن نفهم الأحداث الماضية بنحو أصح، علينا استخدام** نظارات السلف، وفي ما عدا ذلك سنكيل التهم والوصمات لهم بأنهم كانوا يعيشون فترة طفولة خلافاً لإنسان العصر الحاضر الذي بلغ رشده ونضجه، وغدت كل آرائه صادقة سليمة بالبداهة. لا ننسى أن ما كان يجترحه الماضون كان على الدرجة نفسهامن البداهة والعقلانية التي نزعمها اليوم لمواقفنا وممارساتنا. وطبعاً، شهد الماضي كما هو الحاضر اختلافات بين المفكرين، لكن الأمر لم يبلغ حد اتهام بعضهم البعض بالجنون والسفاهة.

أود أن أطرح هنا سؤالاً: (لماذا نعيش هذه الحياة؟) لا بد أن يمسك الإنسان يوماً بتلابيب نفسه ويسألها هذا السؤال: الكثيرون منا منهمكون في انشغالاتهم اليومية وغاياتهم الجاهزة التي يحقنونهم بها ويبيعونهم إياها، فيتلقونها كبديهيات متعالية على التفكير وإعادة النظر، إلى درجة نذهل فيها عن أية مراجعة لهذه الغايات والأهداف[1]. إننا لا نفكر حتى في مدى ابتعادنا عن معنى الحياة. الذين يصابون بأزمات نفسية، حينما يراجعون الأطباء النفسانيين، يتفطنون الى توهم وجود شيء اسمه (معنى الحياة) لا

---

(1) أتذكر حينما كنت أدرس في لندن، كنت اجتاز كل يوم شارعاً أواجه فيه لوحة إعلانية للسجائر كتب عليها (Happiness in a Cigar, Called Hamlet) وبجانبها لوحة أخرى كتبت عليها عبارة من الإنجيل تقول: (ما فائدة أن تربح العالم كله وتخسر نفسك). إنها عبارة يفوح منها أريج الوحي فعلاً. ذكرت في إحدى محاضراتي هذه العبارة، وجاءني من اصفهان شاب استمع إليها عبر شريط التسجيل، وطلب مني أن اذكر له تتمتها لأنها بحسب تعبيره قد غيرت حياته. والحق أن عالمي الأمس واليوم يكمنان في هاتين العبارتين.



تملأ فراغه أي من هذه الأدوات والوسائل والآلات والبهارج الدنيوية الظاهرية.

لقد اكتسبت الحياة في العالم الحديث معنى جديداً، وانعقدت نفوس الناس على غايات مختلفة. الغاية الحياتية التي تشيعها المظاهر ووسائل الإعلام بين الناس تنحصر في اللذة والمتعة. خلاصة ما يروج له كهدف للحياة هو أن نشعر بالنشوة والهياج، ونشتري أكثر، ونستهلك أكثر، ونلبس أفضل، ونغفل أكثر. من عجائب العالم الحديث أن الغفلة أمست من أركان الحياة ومحاورها الرئيسة. لو ألقينا نظرة إلى أسباب الترفيه وأدواته في العالم المعاصر، سنلاحظ انها جميعاً تحاول صرف أذهاننا ولو لفترة قصيرة عن الوجه العابس الجاد للحياة إلى أمور أخرى. الغفلة أضحت اليوم أحد العناصر الرئيسة المكونة للحياة وغاياتها[1]. الكثير من أنظمة التسلية في العالم الجديد، ومزاولة الأعمال، وإلقاء الخطب والمحاضرات، والألعاب الرياضية، إنما هي من سنخ الغفلة وتحقيقها. العبارة الغريبة التي كثيراً ما نسمعها اليوم من الأمريكيين هي: (نحن نعيش لمرة واحدة) لذلك علينا أن نقضي هذه المرة الواحدة بالمرح والرفاه. غير أن هذه نتيجة خاطئة تستنتج من مقدمة صحيحة.نعم، الإنسان يعيش حياته الدنيا لمرة واحدة، ولهذا يجب أن يعيشها بشكل مدروس، لا ان يستهلكها بالغفلة واللامبارة.

حينما نتأمل في الغفلة وصناعة الغفلة التي تنتهجها وسائل المرح والترفيه الحديثة، سنرى في إطارها كيف أن غاية الحياة قد تغيرت، وكيف يتهرب الناس من التفكير في الهدف من الحياة، ولا يريدون حتى أن يخطر على بالهم.

إرادة التغيير في العالم

على صعيد آخر، نلاحظ أن من خصائص النظرة العصرية للعالم، أنها تعتبر كل شيء خزاناً للطاقة وظهراً يمكن أن يُركب، بل يجب أن يركب ويستفاد منه. العلم والتقانة الحديثة لا ينظران للعالم كنهر يجري، ويجب أن نجلس على جرفه، ونكتفي بالتفرج عليه، واستلهام العبر منه. لقد كوّن الإنسان المعاصر تصورات جديدة عن العالم تملي عليه لعب دور فيه. يؤكد الإنسان الحديث أنه يريد النزول إلى ساحة العمل، والتدخل في صياغة الحياة وتشكيلها. لا بأس أن نتذكر هنا عبارة ماركس الشهيرة: ان الفلاسفة قاموا لحد الآن بتفسير العالم، وقد آن الأوان لتغيير العالم. هذا

(1) حتى العلم اعتبره عرفاؤنا ضرباً من الغفلة.



التعريف لحقبتين مرت بهما البشرية يبدو تعريفاً فطِناً. يعتقد ماركس أن بالمستطاع اعتبار هاتين الحقبتين (حقبة التفسير) و(حقبة التغيير)، في الأولى كان الإنسان بصورة عامة متفرجاً على العالم، وإذا بادر إلى تغييرات فيه، فقد بقيت هذه التغييرات عند حدود جد ضيقة ويسيرة، وضمن الإطار الذي تسمح به الطبيعة. إلا أن البشرية دخلت اليوم حقبة التغيير، وسادتها عموماً نفسية وروح مختلفة. حينما يتفرج الإنسان اليوم على العالم لا يدور بخلده إطلاقاً ان هذا العالم هو أفضل النظم الممكنة، بل يحدث نفسه ان هذا العالم قد لا يكون أفضل النظم الممكنة، وربما وجب علينا نحن البشر أن نشمر عن سواعدنا كي نسبغ على العالم نظماً أجدى، سواء على مستوى الطبيعة، أو على مستوى المجتمع. لا نتوخى هاهنا مناقشة موضوعة التغييرات الاجتماعية، فهذه نظرتنا للطبيعة أيضاً، ونحن نعدها بديهية لا يدب إليها الشك. الناس المعاصرون لا يقنعهم أبداً أن العالم الموجود أفضل العوالم الممكنة، وأن المطر مثلاً يمطر دائماً في حينه، أو أن للإنسان أفضل سحنة ممكنة، فلو استطاع الإنسان المعاصر لغيَّر حتى تركيبة جسمه ووجهه. وإذا لم يحدث مثل هذا في بعض الحالات فلأن الانسان هناك لم يستطع التصرف والتغيير. إننا نحسب هذا التصور بديهياً. ما الدليل على أننا نمتلك أفضل الأشكال، وأفضل الأجسام، وأفضل البُنى؟ ربما أمكن القيام بعمليات جراحية تعيد تشكيل هذا البدن وتخلع عليه شكلاً أفضل. ومن يدري ربما أمكننا تصميم شكل جديد أفضل لجسم الإنسان. ما الدليل على ان جسم الإنسان له أفضل هندسة وبناء؟ نحن حصيلة هذه الطبيعة العمياء التي تشق طريقها وفق منهج التجربة والخطأ والتصحيح، وربما أمكن أن نكون أفضل مما نحن عليه.

بغض النظر عن أقلية قد لا تنسجم معها، تعد هذه الأفكار اليوم من أكثر الأفكار قبولاً وبداهة، وتعالياً على الجدال.

وطبعاً هذا لا يعني أن تلك الأقلية على باطل لمجرد انها أقلية. إنني أنقل ما هو موجود على أرض الواقع، من دون الحكم بحسن أو قبح هذه الظاهرة أو تلك. ثمة راهناً بديهيات نجنح إليها بلا مناقشة، بل قد نلوم الماضين في ضمائرنا ونحط من شأنهم لأنهم لم يؤمنوا بهذه البديهيات.

كل ما ذكرته، سواء كان سيئاً أو حسناً، مؤشر على تحول شهده عالمنا، فأصبحنا بشراً آخرين ننظر للدنيا نظرة مختلفة، ونتوقع من الطبيعة ومن أنفسنا أموراً غير مسبوقة. حياتنا ومعيشتنا أيضاً تغيرت بما يتناسب ورؤانا الجديدة.



وطبعاً، لو نبذنا هذه الرؤى، وبدلنا قبلياتنا، وتركنا أحكامنا عن العالم لأحكام أخرى، فستتغير بلا شك معيشتنا وسلوكنا حيال الطبيعة وأبناء جلدتنا، وستنتصب أمامنا بديهيات أخرى. بيد أن الواقع الراهن هو ما نراه. الإنسان الحديث ليس بالإنسان القنوع، بل هو مخلوق معارض لا يوافق أي شيء كما هو.

ليس من البديهي بالنسبة لديه أن الأشياء التي يراها والتي تكونت وحدثت على مر التاريخ، ظهرت إلى النور بأحسن صورها وأبهى حللها. وعليه فهو يفكر حتى بتغيير هندسة العالم إذا واتته القوة.

وهذا هو مفهوم الإيديولوجيا في العالم الحديث، فحينما حلت الإيديولوجيا محل الدين، كانت هذه العملية في حقيقتها بمعنى:

أولاً: لا نريد الدين بل نستبدل دينا من صنع الرب بإيديولوجيا من صنع الإنسان.

ثانياً: الإيديولوجيا تهدف أساساً إلى التغيير لا إلى التفسير. لا تقعد الإيديولوجيا لتقول إن العالم على هذه الصورة أو تلك بالضرورة، إذ تفترض الإيديولوجيا أن بناء العالم ربما كان سقيماً، وعلينا التعديل فيه وإصلاحه، وتصحيح نسبه ومقاديره.

النظرة التقنية للعالم هي أن كل شيء ظهر بالقوة ينبغي ركوبه ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً. وهذا هو معنى العقلانية الذرائعية[1] أو العقل الحديث، أن ننظر إلى كل شيء بوصفه أداة أو وسيلة. من منظار هذه العقلانية لا يمثل أي شيء في العالم غاية ذاته، ولا يتم أي شيء في ذاته، ولا يكون بذاته هدفاً يرتجى، إنما هو وسيلة لبلوغ مطلوب آخر، وهذا المطلوب الآخر بدوره لا يعرفه إلا الإنسان، وكأن الطبيعة تعدم أية هوية ذاتية، ونحن الذين نسبغ عليها الهوية بتصرفاتنا فيها. هذا هو واقعنا الفكري الراهن. العقلانية الذرائعية من بديهيات الحياة المعاصرة، فإنها بديهية في أنظارنا إلى درجة أننا غافلون عنها ونحتاج إلى من ينبهنا إليها. الطبيعة من زاوية نظر الإنسان الحداثي هي بحد ذاتها موجود لا شكل له ولا هوية، انه مخلوق نائم في زاوية من الزوايا، وعلينا نحن ان نناديه ونوقظه ونوظفه، ونمنح أجزاءه العديمة الروح والشكل توثبها وشكلها،

(1) Instrumental reason هذا المصطلح أشاعه الفيلسوف وعالم الاجتماع الألماني الشهير يورغن هابرماس.



بحسب الغايات التي ننحتها لأنفسنا. لا التراب، ولا الهواء، ولا الضوء، ولا النار، ولا أي شيء آخر في هذا العالم لا بد أن يبقى على شكله القديم. في العالم المعاصر نحن البشر الذين يجب أن نخلع على كل شيء شكله، ونمنح هذا الوجود صورته، وهذا هو معنى قولنا: إن الاعتراض حل مكان القناعة في العالم الحديث. في الماضي، كان من أركان الأخلاق، ومن سمات الشخصية المتحلية بمكارم الأخلاق، أن تكون قانعة بما لديها، اما اليوم فقد تم التنكر كلياً لهذا المبدأ، ونُسف من أساسه، ولم يبق إلا القلائل يفهمون ما هو معناه أصلاً. لم يبق العالم الحديث من معنى للقناعة، لهذا بات من العسير جداً أن نعالج هذه الكلمة مع أنفسنا، ونفكر في المعنى الحقيقي لهذه المفردة التي سمعناها وفيما يتوخاه منها من يستعملونها ويلهجون بها. الحق أن مسألة القناعة في العالم الحديث مسألة معضلة بينما كانت بالنسبة للسلف مبدأ يتبع، بل ومن الأركان الأخلاقية كما أسلفت.

النقد في الحياة المعاصرة

إذا تجاوزنا مفهوم القناعة، يمكننا التطرق لمفهوم أكثر وضوحاً وحسية، وهو (النقد). إننا نؤمن اليوم بأن النقد حق مشروع لكل إنسان، ونقول إن من حق أي إنسان أن ينقد ما يراه خاطئاً. وندون للنقد لائحة طويلة من الفضائل والإيجابيات، فنقول مثلاً انه يرشح عنه تطور الفكر، ونمو العلوم، وتصحيح الأخطاء، وتفتح البصائر، و... الخ. يمكن إلقاء عشرات الخطب العصماء في معطيات النقد وحسناته. ولكن لنفتش عن مفهوم النقد ذي الفوائد البديهية الساطعة في أدبيات الأسلاف وأدائهم السياسي، ولننظر إلى مستوى إفادتهم من هذا الحق الإنساني، واستثمارهم له. لنلق نظرة إلى درجة نفوذ هذا المفهوم في فلسفة الماضين وعلومهم، ولنقارن ذلك بما يحدث اليوم. سنلقى طبعاً تفاوتاً شاسعاً، ومرد هذا التفاوت إلى أن النقد يراد أساساً لنسف مرتكزات معينة، وهدم منظومة لإحلال أخرى مكانها. هذه القضية تستدعي قبليات تأسيسية، إذا غابت تعذر إفشاء النقد داخل النظام المعرفي للإنسان بسهولة. ذات مرة كتبت بحثاً في نقد رجال الدين، فواجه البحث وصاحبه اعتراضات جمة وضجيجاً كبيراً، وقد كانت إحدى طروحاتي في ذلك البحث، أن مؤسسة رجال الدين عندنا، وكل ما يماثلها من



مؤسسات لرجال الدين في العالم عموماً لا تسمح بحركة نقدية في داخلها. هذه الفكرة كانت بالنسبة لي بديهية جداً، ولم يكن رأيي يحتاج إلى الدليل أصلاً، لذلك حسبت أنه حتى لو لم يقبلوا أياً من النقاط المذكورة في ذلك البحث فإنهم سيعترفون بهذه الحقيقة من دون أدنى شك. مع ذلك قامت ضجة صاخبة حول البحث، وكتب أحد المعارضين أن فكرتي المذكورة محض كذب، لأن أي إنسان حينما يزور حجرات طلبة الحوزات العلمية والمدارس الدينية، وأندية رجال الدين وأروقتهم، فسيجد عياناً أنها من أصخب الأماكن بالبحث والجدل، والنقد وتضارب الآراء، وعندها أدركت أن معنى النقد التأسيسي لا يزال غير معروف عندنا. لم أكن أجهل ان صنوف الجامعات، ولا سيما حجرات المدارس الدينية (الحوزات العلمية) تشهد حواراً متواصلاً بين الطلبة، فهم يطيلون النقاش والجدل، وترتفع أصواتهم إلى عنان السماء، بل قد يشتبكون أحياناً بالأيدي، بيد أن هذه الممارسات ليست ذلك النقد بالمعنى الذي رميت إليه. الطلبة الذين يجلسون في ذلك المناخ ويتباحثون، تجمعهم مئات بل آلاف القبليات المشتركة، من الإيمان بالله، والقرآن، والرسول، والتشيع، والولاية، و... الخ، إلى احترام الشيخ الأنصاري، والآخوند الخراساني، وغير ذلك. إنهم لا يمسّون أياً من هذه القبليات بسوء، إنما يتجادلون على القبلية الواحدة بعد الألف، أو بشأن أحد فروع ونتائج القبلية الواحدة بعد الألف. وطبعاً في معظم الحالات لا تفضي هذه السجالات عن نتيجة، لأن مشتركات الجانبين كثيرة إلى درجة لا يتضح معها في نهاية المطاف أين يقف كل واحد منهم، وما هو أساساً الشيء الذي يتنازعان حولـه. ما أقصده من النقد هو نقد المباني، لا أن نتفق تماماً على المباني، ونتجادل على بعض الفروع والنتائج. إنني في الوقت الذي أصف فيه النقد بوصفه أحد مرتكزات العالم الحديث، فإنني أوصي نفسي به وأدعو إليه أيضاً. على النقد أن يمتد إلى الجذور، ويكتشف القبليات، ويهاجمها هي بالتحديد. وإذا وجدنا شخصين تجمعهما آلاف القبليات المشتركة، التي لا يفكران في المساس بأي منها، يتحاوران حوار الأصدقاء أو غير الأصدقاء، فلن يصح أن نسمي حوارهما هذا حواراً نقدياً. أن نقول مثلاً إن بنية العالم غير عادلة، يعد هذا نقداً جذرياً لأحوال العالم. وهذا هو ما لو حمل على محمل الجد، فسيؤتي نتائج تغييرية. وإلا فتكريس العديد من المباني والتسليم لها، ثم التحاور بشأن أحد الفروع،



لن يثمر شيئاً يذكر. أياً كان، فإن النقد والاعتراض من هذا السنخ، وهما من سمات الإنسان غير القانع.

المقادير والمقاسات، من زاوية نظر القدماء معينة ومعرّفة بالتمام. كل شيء مخلوق بقدر، وموضوع في مكانه المناسب إلى جانب سائر الأشياء. وينبغي عدم الإخلال في هذه النسب. (تقدير العالم) يعني في الأساس منح نسب وقياسات ثابتة للأشياء، وهذا هو معنى تعذّر الإخلال في تراكيب العالم ومقاديره، فنحن لا نتوفر على القدرة الكافية لذلك، ولا من حقنا أن نفعل ذلك أساساً. ينبغي عدم التدخل في شؤون القدر، فمن المتعذر تغيير المقاسات النهائية للعالم. على أن هذا النمط الفكري قد انحسر اليوم، وما عاد يأبه به إلا القليل. الظاهر أن الإنسان الحديث لا يستثني أي شيء من إمكانية التغيير والتصرف في مقاديره. مثل هذا التفكير ظل سائداً على العقل الحداثي لمدة من الزمن على الأقل. وقد حفزت المشكلات البيئية المتأخرة على صحوة ترى للأشياء والمخلوقات تناسباً ضرورياً، وأننا لا نستطيع التصرف في كل شيء كما يحلو لنا، فننتج كميات هائلة من المخلفات نقذفها في الطبيعة ولا يصدر من الأخيرة أية ردود أفعال حيال ذلك. راح البشر يكتشفون شيئاً فشيئاً أن العالم ليس بلا تقدير ولا نسب، بل هو أشبه بكائن حي له ردود أفعاله مقابل ما يتلقاه من أفعال. ولكن سادت تلك الرؤية لمدة من الزمن على كل حال، وكان استهلاك الطبيعة وتخريبها الموضة الدارجة في عالم الإنسان. الإنسان المعارض الذي توج نفسه مانح الأشكال للأشياء والظواهر والخيرات، وظن نفسه معمار العالم، لم ير لنفسه حدوداً يقف عندها، وتصور أن بوسعه التقدم إلى حيث يشاء ليعيد تشكيل العالم. تكمن المنطلقات التأسيسية لهذه الرؤية في النظرة الذرائعية للعالم. وتُستمد القدرة على التنفيذ من قوى الطبيعة التي اكتشفها الإنسان واستطاع توظيفها.

لو نظرنا لكتابات أسلافنا، نرى أن علاقتهم بالطبيعة كانت كالعلاقة بين صديقين، فهي مختلفة بنحو واضح عن علاقة البشر العصريين بالطبيعة. في عالمنا الإنساني، نتواصى ألا ينظر أحدنا للآخر نظرة ذرائعية. تارة تنظر لعلاقتك بصديقك من باب أنك قد تستطيع الإفادة منه يوماً ما، وتارة قد ترى علاقة الصداقة ذاتها هدفك وغايتك من دون أية أهداف جانبية. هذه نظرة مختلفة كلياً عن النظرة النفعية التي تطلب الصديق



لمنافع شخصية. النظرة النفعية لدى الإنسان الحديث تفاقمت، لتشمل حتى علاقته بالطبيعة، فضلاً عن روابطه بسائر البشر. العقل الذرائعي يرى كل شيء من حيث هو وسيلة، ولهذا نسمع البعض يتحدثون عن رق معاصر.

أعلن كانط يوماً ما عن مبادئه الأخلاقية فقال: إن الإنسان غاية، وينبغي ألا نعد أي إنسان وسيلة نصل بها لمقاصدنا. كان هذا مبدأ في عالم التنظير، أما في حيز الواقع الفعلي والممارساتي، فإن نظرتنا الذرائعية لا ترى أي إنسان على وجه البسيطة غايةً ترتجى، بل تجد الجميع وسائل للاستخدام. كان هذا الحدث نتيجة رؤية جديدة ظهرت في العالم، وقد تتضاعف استحقاقاتها السيئة في وقت لاحق.

الحقوق والواجبات

النقطة المهمة الأخرى التي أجد التطرق إليها حرياً في خاتمة حديثي، هي إشكالية الحقوق والواجبات. حينما نقارن بين الإنسان الحديث والإنسان القديم، ونستعرض كتابات الأسلاف، نعاين أن توقعات الإنسان القديم وتقييماته لنفسه وللمجتمع، تدور جميعها حول محور التكليف، بينما تدور مطالبات الإنسان الحديث حول مدار الحقوق. ولإجلاء الفكرة سأستعين بأحد المفاهيم الدينية. إننا من الناحية الشرعية نعتقد بسن التكليف للإنسان، ونرى أن الإنسان إذا تمتّع بالبلوغ، والعقل، والحرية الكافية، تسنى عندئذ فرض تكاليف معينة عليه، وتوجيه الأوامر والنواهي له. إلى جانب هذا المفهوم الذي نطالعه في أدبياتنا الدينية والشرقية، قلما نصادف مفهوماً يقرر للإنسان حقوقاً إذا بلغ سناً معيناً. الواجبات والتكاليف كانت مرجحة على الحقوق في وعي السلف، فكان الناس ذوي (وعي تكليفي) في الغالب. في العالم القديم، كان رجال التربية في المجتمع، سواء الأنبياء أو غيرهم، يثقفون الناس بواجباتهم قبل كل شيء. ولا يعني هذا الكلام أنه لم تكن ثمة حقوق في السابق، إنما كانت تنتزع حقوق البشر من صميم واجباتهم. الإنسان القديم كان يرى نفسه في الأصل وقبل كل شيء حيواناً مكلفاً، فيتوخى قبل كل شيء تعيين تكاليفه وواجباته، وبعد ذلك تنبثق إلى جانب تلك التكاليف ومن صميمها مجموعة من الحقوق. الواجب كان إطاراً مرجعياً سائداً في العالم القديم، استغرق حياة أجدادنا وأسلافنا. علم الفقه، والشرائع التي جاء



بها الأنبياء عموماً، وحتى علم الحقوق الذي وضعه السلف، تتحدث كلها عن واجبات الإنسان. إنها علوم تكليفية المحور. وحينما يجري الحديث عن الواجبات سيتم تصنيف الناس بطبيعة الحال إلى سادة وعبيد، أو آمرين ومطيعين. أما اليوم فحقوق الإنسان من بديهيات العصر. لقد دخلنا في العصر الحديث إطاراً مرجعياً جديداً، يعتبر فيه الإنسان نفسه حيواناً محقاً، لا حيواناً مكلفاً، فيبحث في الدرجة الأولى عن حقوقه، ليستخرج منها في مرحلة لاحقة واجباته.

لقد تحدثت كثيراً عن الحقوق والواجبات داخل إيران وفي البلدان الأخرى، مع المسلمين وغير المسلمين، وكنت أركز على الحقوق أو الواجبات بما يتناسب والمستمعين. في الداخل أواجه أفراداً وشباباً حتى لو لم يعرفوا هم بأنفسهم، فإنني أعرف جيداً أنهم طبقاً لتعريفهم لأنفسهم، يعتبرون الإنسان حيواناً مكلفاً. في مثل هذا المناخ أحاول منحهم حق الوعي والصحوة، فأذكرهم أنكم لستم مجرد مكلفين، بل أصحاب حقوق أيضاً، وعليكم المطالبة بحقوقكم. لا تسألوا عن واجباتكم فحسب، اسألوا ولو لمرة واحدة عن حقوقكم، ودافعوا عن مطالبكم. لكنني حين أواجه مستمعين أجانب تتغير المسألة إلى الضد، إذ غالباً ما تترك المسؤولية في الغرب لأتربة النسيان، ويتحوّل الإنسان إلى مخلوق دائن محق بالمطلق، يجب أن يأخذ ويسلب، ويحوز كل شيء لنفسه. هنا تتحتم الدعوة إلى شعور الضمير بالمسؤولية والتذكير بالواجبات[1].

كنت قبل فترة في الجامعة الكاثوليكية بواشنطن، وصادف أن تحدثت هناك عن هذا الموضوع، وتبدّت هذه النقطة على جانب كبير من الأهمية لأحد رجال الدين الكبار الحاضرين. قلت له: ربما وجب أن نتعاون جميعاً لنصل إلى إطار مرجع ثالث، لا يكون حقوقياً صرفاً، ولا تكليفياً محضاً. صياغة مثل هذا الإطار المرجعي يتطلب جهداً تنظيرياً بالطبع، لأنه ليس بالعملية اليسيرة.

---

(1) في عام 1998 دعيت من قبل اليونيسكو للمشاركة في مؤتمر في إسبانيا، وكان هدف اليونيسكو من إقامة المؤتمر تنظيم وثيقة (Document) في الأخلاق العالمية، وكما ذكرت في ذلك المؤتمر فالإنسان الغربي ذو وعي حقوقي، لكنه يفتقر لوعي تكليفي، وما لم ندخل عنصر الوعي التكليفي إلى وجدان الإنسان الغربي وذهنه، فلن نحصل على التوازن المطلوب، وستنسف العالم ثلة من البشر المطالبين بكل شيء تحت طائلة حقوق يرونها لأنفسهم وحسب. وهذه فاجعة قد وقعت بالفعل.



وزارة الخارجية الأمريكية والبلدان الأوروبية ليست هي التي صنعت حقوق الإنسان، فقد كانت هذه الحقوق صنيعة تنظيرات الفلاسفة، ومعناها أن للإنسان حقوقاً لمجرد كونه إنساناً. هذه الحقوق طبيعية لم يمنحها أحد إياه، حتى يجوز له بعد ذلك أن يسلبه إياها. الفجائع التي وقعت في العصر الحديث كانت حصيلة انحراف روحي مني به الإنسان. حينما تتسمّر نظرة الإنسان على نقطة صغيرة سيرى تلك النقطة كبيرة لا متناهية، إلى حد ينسى معها سائر الأشياء حينما تتركز ذهنية الإنسان على الحقوق سيجدها عظيمة هائلة بحيث تذهله عن الوعي التكليفي والشعور بالمسؤولية. خير دليل على هذا أننا نمتلك راهناً (ميثاقاً عالمياً لحقوق الإنسان) ولا نمتلك (ميثاقاً عالمياً لواجبات الإنسان).




مكتبة
الفكر الجديد

الدين في العالم المعاصر

محمد خاتمي[1]

ترجمة: حيدر نجف

(1) رئيس جمهورية ايران الاسلامية السابق.




مكتبة
الفكر الجديد

قبل الخوض في صلب الموضوع، أرى من الضروري الإشارة الى بعض النقاط التي هي بمثابة المقدمة للبحث.

التنمية والحداثة:

حينما تذكر التنمية يتبادر الى الذهن قبل كل شيء مفهوم التنمية الاقتصادية، بوصفه الوجه الأوضح لهذه المفردة، بيد أن هذا الوجه من التنمية لا يمثلها بتمامها، فالتنمية عملية إنسانية معقدة، لها تمظهراتها الاقتصادية والسياسية والثقافية والاجتماعية المتنوعة؛ لذلك كان التركيز على جانب بذاته وإغفال الجوانب الأخرى مفضياً الى الغموض والالتباس، ومانعاً من بلوغ نتيجة مقبولة من البحث، أو إيضاح للمسألة على أقل تقدير.

التنمية بطبيعتها ظاهرة اعتبارية، فالبعض يستنبط من الحياة الاجتماعية وجود ظاهرة معينة يطلق عليها اسم التنمية. وقد لا يعتبر أخرون في الوقت نفسه هذه الظاهرة من التنمية في شيء.

على كل حال شاع اليوم أن تطلق كلمة التنمية على حالات معينة من حياة المجتمعات. وينبغي هنا التنويه الى عدم التقيّد والتشدّد في اللفظ والمصطلح، لكن كل باحث لا بد أن يحدد مسبقاً مراده من هذه المفردة.

التنمية بمعناها المعاصر هي في اعتقادي إقامة نظام للحياة على أساس معايير وموازين الحضارة الغربية، فإذا انتظمت الحياة في مجتمع ما على أساس هذه المعايير يقال: إن التنمية قد حصلت فيه، وإلاّ فالتنمية غائبة عن ذلك المجتمع. من هنا تُقسّم



البلدان الى متقدمة ومتأخرة ونامية. البلدان المتقدمة هي مهد الحضارة الحديثة، وفيها تصاغ النماذج والمناطات التي تجري الحياة على وفقها هناك.

أما البلدان المتخلّفة أو النامية فهي التي تسعى لاقتباس النماذج من الغرب، وطبعاً تحاول من أجل ذلك التخلي عن تقاليدها الموروثة، أو على الأقل إعادة صياغة هذه التقاليد وأقلمتها مع ظروف ومقتضيات الوضع الجديد.

إذاً فالتنمية هي الحياة على وفق النماذج والمعايير السائدة في الحضارة الغربية.

وعليه تكون أهم قضية، أو القضية الأم، بالنسبة لنا كمواطني بلد غير داخل على كل حال في منظومة الحضارة الغربية، هي طبيعة العلاقة التي يمكن أو يجب أن تربطنا بالحضارة الحديثة (بروح هذه الحضارة طبعاً وليس بمظاهرها)، وأقصد من روح الحضارة الحديثة ما يصطلح عليه بالتجدّد أو الحداثة (Modernity).

ما هي علاقتنا الحالية بالحداثة؟ وكيف يجب أن تكون؟ هذه هي قضيتنا الرئيسية، التي أعتقد بأنها إن لم تعالج ظلّ حديثنا عن التنمية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية حديثاً ناقصاً.

هنا تنبثق أمامنا أسئلة، ويستغرق طرح الأسئلة القسم الأعظم من هذا البحث. والواقع أننا في مرحلة تحتّم علينا طرح الأسئلة بصيغة صحيحة، فما لم تطرح الأسئلة وتوضّح، لن يكون ثمّة أمل في معالجة الإشكالية.

إذا كانت قضيتنا الأم تدور حول محور طبيعة العلاقة التي تربطنا أو التي يجب أن تربطنا بالحضارة الحديثة، فالسؤال هو: هل الطريق الوحيد للتقدم والازدهار التاريخي هو الطريق الذي سار فيه العالم الغربي؟ أي هل يتحتّم على كل من يريد التقدم والازدهار التاريخي السير في ذلك الطريق، أم أن التقدم لا ينحصر بالتنمية بمفهومها الغربي؟ وإن لم يكن منحصراً، فما هي الخيارات والحلول الأخرى التي أمام البشر لبلوغ التقدم؟

والخلاصة، هل التنمية بمفهومها المعاصر تساوي التقدم، أم انه يمكن تفسير وطرح التقدم في شكل آخر؟

على افتراض أننا قلنا بضرورة أخذ التنمية بمعناها الغربي، هل نستطيع عقلاً ومنطقاً



التوفر على التنمية؟ فإننا حينما نفتقر للسوابق والمقدمات الغربية، هل يكون بمقدورنا الوصول الى النتائج التنموية التي وصل اليها الغرب؟

من المعلوم أن الانسان الغربي انطلق في حركته من القرن الثاني عشر الميلادي، وفي القرن السادس عشر ظهرت الروح العاطفية والفنية للحياة الحديثة في النهضة الأوروبية، وتبدّت وجهتها السياسية في الفكر الماكيافيلي، وتجلّت عقليتها الفلسفية في الفكر الديكارتي، ثم توالت التطورات وظهرت الأنظمة الاجتماعية والاقتصادية تباعاً، حتى بلغت الحضارة الغربية ما هي عليه اليوم.

وإذا كنّا نفتقر لهذه السوابق، فهل يمكننا بلوغ التنمية، حتى لو قلنا بضرورة قبولنا بالتنمية؟ وإذا كان بإمكاننا ذلك، فهل سيسمح لنا الغرب بالسير في طريق التنمية، من دون أن يخلق لنا العقبات تلو العقبات؟ هذا بلحاظ الوضع الحالي للغرب، أي بملاحظة السمة التي تمتاز بها **الحضارة الغربية**، والتي تمنحها طابعاً عالمياً، وتجعل الغرب سلطة عالمية موضوعها **الإنسان**، من دون القومية أو الطائفية أو العنصرية، فتكون له طبعاً شبكات اقتصادية **ومعلوماتية** وعسكرية وسياسية واسعة في مختلف أصقاع العالم.

وبعبارة أخرى، على افتراض أن مثل هذا الأمر ممكن منطقياً، فهل هو ممكن عملياً في هذا العالم الخاضع لسيطرة الحضارة الغربية؟ وهل يطيق الغرب أن يسلك بلد شرقي الطريق الذي سلكه هو، ليصل الى ما وصل إليه؟

قد يجيب أحد بالإيجاب، ويسوق مثال اليابان لإثبات صحّة جوابه، ولكن ينبغي القول: إن اليابان انطلقت قبل مئة عام، حتى وصلت الى ما وصلت إليه اليوم، ثم إن التطورات التي ظهرت في الغرب في الماضي لا تقاس بما لديه اليوم من تطورات، أي أن سرعة التطور في الغرب اليوم لا تقبل المقارنة بسرعة التطور فيه قبل مائة عام، فتراكم التطور يحصل بمتوالية هندسية، ومن ثم لا يمكن القول: إن سرعة التقدم في الغرب اليوم أكبر من سرعته قبل مائة سنة بمائة مرة، بل الصحيح أنها أكبر بأضعاف المرات، أي أن البون الذي كان يفصل اليابان عن أمريكا أو أوروبا قبل مائة عام أقل بكثير من الفاصل الذي ينأى بنا عن العالم الغربي اليوم.

على كل حال يتلخص سؤالي في: ما هو موقفنا في العالم وماذا ينبغي أن نفعل؟



نمط علاقتنا بالغرب:

على صعيد الإجابة عن هذا السؤال (ما هي علاقتنا بالغرب؟) كانت هناك أطروحتان، ولا تزالان موجودتين بشكل من الأشكال. كلا الأطروحتين ناجم عن نوع من التسطيح. ورغم أنهما أخذتا اليوم شكلاً مزوّقاً، وظاهراً علمياً بعض الشيء، بيد أنني أرى أنهما مجرد تطورات لحالتين شعوريتين ليس إلاّ.

الأولى حالة الضغينة والحقد على الغرب، والثانية حالة الهيام والانبهار بالغرب، فحينما احتككنا بالغرب ونحن أصحاب حضارات كبرى في الماضي، انتابت البعض منّا ضغينة حادة تجاه الغرب، وفي المقابل انبهر فريق آخر بالغرب، وتصاغر أمامه، وكان نمط التعبير عن هاتين الحالتين في البداية نمطاً مباشراً سافراً، ولكن الفريقين حاولا بعد ذلك تقديم مشاعرهما النفسية هذه مغلّفةً بأوراق جذّابة من البراهين والاستدلالات. فما هما هاتان الأطروحتان؟

الاطروحة الأولى:

في الإجابة عن السؤال الأساسي المومأ إليه، تذهب الاطروحة الأولى الى أنه: ليس أمامنا غير الطريق الذي سلكه الغرب. مسوّغ ذلك أننا إن كان ولا بد لنا من التوفر على التنمية الاقتصادية والصناعية، والأخذ بالعلوم كمكتسبات إنسانية إيجابية، واقتباس ثمار العلوم التجريبية، إذا كنّا مضطرين للأخذ بكل هذه الظواهر، ينبغي أن نعلم أن التنمية العلمية والتقنية والاقتصادية تستلزم تحولات في مرافق الحياة الأخرى، فسياستنا لا يمكن أن تبقى سياسة العصور الماضية، بينما يكون اقتصادنا معاصراً، ولا أن تبقى كل اعتباراتنا الثقافية ماضوية، ويتحول اقتصادنا إلى اقتصاد حديث متطور، أو نريد التوفر على تنمية تكنولوجية، من دون أن يطرأ أي تحول على النسق الإداري الذي نعمل به، فمن أجل أن نكون أصحاب تنمية اقتصادية لا بد لنا من التسليم بالتطور في باقي مرافق الحياة، وهذا التسليم للتطور ما هو إلاّ الحداثة.

وخلاصة خطاب هذه الفئة: إذا أردنا التقدم والبقاء ليس لنا إلاّ السبيل الذي سلكه الغرب، وهذا السبيل يقتضي القبول بـ«العقل الغربي»، أي العقلية الغربية التي تنظر للأمور بطريقة نسبية، وتعالج مشكلاتها بالتجربة والخطأ، وليس للإنسان المعاصر أي ملاذ لحل مشكلاته سوى هذا العقل المشترك بين البشر.



إذاً فهم يقولون: إن ما مضى مضى، وعلينا التخلّي عنه، ودخول العصر الحديث، فلا نكون غربيين في الظواهر وحسب، بل نكون غربيين حتى الجذور، ونستلهم أساس الحياة الغربية والعقل الغربي.

أعتقد أن هذا الحل فيه الكثير من التبسيط، فأولاً يقتضي هذا الحل فرضية مسبقة يأخذها دعاتُهُ أخذ المسلمات، وهي أن الحقيقة ظاهرة تاريخية، بمعنى عدم وجود أية حقيقة ثابتة، ومن ثم فإن الحضارة الغربية اليوم ليست آخر وأحدث ثمار التجربة البشرية، وإنما أصدقها تعبيراً عن الحقيقة، والحقيقة التي أوجدت الحضارة الإسلامية تنتمي الى ما قبل عشرة قرون، وقد انقضى زمنها اليوم، فالحقيقة تحوّلت طوال التاريخ، وهذا هو معنى أن الحقيقة ظاهرة تاريخية.

إذاً حينما بلغ الغرب نتائج معينة في الزمن الحاضر، وبنى حياته على أساسها، فإنه قد أصاب أكمل التجارب الانسانية، وأفضلها وأصدقها تعبيراً عن الحقيقة، وما علينا إلاّ اتباعه. ظروف الحياة تقتضي أن نكون معاصرين، وإحدى القضايا الرئيسية في الفكر الغربي المعاصر هي تاريخية الحقيقة هذه، والتي ربما كان هيغل أول وأصرح وأفضل من طرحها.

حتى إن معارضي هذا الفيلسوف تأثروا به بشكل ما من الأشكال، وحتى من يرفضون النزعة التاريخية والفهم التاريخاني، لا يعارضون إجمالاً أن تكون الحقيقة حالة تاريخية يؤثر فيها الزمان والمكان، بمعنى أن الحقيقة أمر نسبي.

أما إذا رفض الباحث هذا الرأي رفضاً حاسماً، وأكد وجود حقيقة ثابتة لا تتغير، فإنه لن يوافق بالضرورة فكرة أن كل ما هو أحدث أقرب الى الحقيقة، أو هو أحق.

طبعاً الواجب الإنساني يقتضي أن تكون لنا علاقتنا بهذه الحقيقة الثابتة، ولتكن النتائج ما كانت، وليس من الضروري أن تكون النتيجة ما وصل إليه الغرب من تطور وتقدم. أي أن الغربي ارتبط بهذه الحقيقة الثابتة، فكانت نتيجة ارتباطه ما هو عليه اليوم، أما أنا فقد أرتبط بها ارتباطاً آخر، وأنتهي الى نتائج أخرى.

النقطة الدقيقة التي أريد التأكيد عليها، هي أننا حتى لو اعتقدنا بوجود حقيقة ثابتة، فهذا لا يمنع من القول بأن علاقة الإنسان بهذه الحقيقة ظاهرة تاريخية (متغيّرة)، فلو أن قوماً أقاموا علاقة مع هذه الحقيقة في زمان ومكان معينين، لا يعني هذا أننا لا بد أن



نأخذ بعلاقتهم تلك إلى الأبد، وإنما بإمكان البشر إقامة علاقات مختلفة مع الحقيقة، وبالتالي يبدو الارتباط بالحقيقة الثابتة ظاهرة تاريخانية، أما إذا لم تكن الحقيقة تاريخانية فلن يكون الأحدث أقرب الى الحقيقة.

إضافة إلى هذا قد يقول قائل: إن مقتضيات الزمان والمكان ليست ظواهر جبرية خارجة عن إرادة الانسان تماماً، فالإنسان مختار على كل حال، ويتمتع بنسبة كبيرة من الحرية. حرية الانسان واختياراته هي التي تصنع الظروف، ومن الخطأ حبس الإنسان في الشيء الذي صنعه بنفسه، والقول: إن مقتضيات الزمان، وهي من صنع الإنسان، أجبرت الإنسان على السلوك الفلاني.

الكثيرون يرفضون هذا الرأي، فالذي يقول: إن الإنسان حر ومختار، مع أنه يجب أن يكيّف حياته مع الكثير من المقتضيات، ولكن ليس مع جميع هذه المقتضيات بالضرورة، فالإنسان قادر على تغيير المقتضيات، وهذا ما يجعل رأيهم منطوياً على الكثير من التسطيح والسذاجة.

ثم إننا حتى لو أردنا أن نكون غربيين، فهل يتحقق ذلك بمجرد إصدار دساتير ممّن توصّلوا إلى هذه النتيجة؟ كان للغرب تجربته التي أحاطت بها الملابسات التي تغيّرت اليوم بشدة، وتركت مكانها لملابسات أخرى، فمن أجل أن يبدأ الغرب عهداً تاريخياً جديداً، يدل عليه في القرنين الثاني عشر والثالث عشر كما ذكرت علامات تدل على بداية انقطاعه عن حضارة القرون الوسطى، ثم تراكمت هذه العلامات طوال الزمن، حتى تبلورت في صورة حضارة جديدة.

حينما كان الغرب يخوض تجاربه لم يواجه أية مشاكل أو معوّقات خارجية، كانت كل مشكلاته داخلية تتمثل في تضارب مصالح القوى المختلفة داخل المجتمع، فبعض القوى طالبت ببقاء الوضع الموجود، وأخرى أرادت تغييره، ونشب الصراع بين الجانبين مما أدى الى أن يكمِّل أحدهما الآخر، في خضم عملية تدافع حضاري طبيعية.

سار الغربيون في هذا الطريق، حتى انبثق العقل الحديث والحضارة الحديثة عن المجتمع الغربي، أما نحن فنريد أن نخوض تجاربنا، ونقف على أقدامنا، في عالم تسوده ظلال الحضارة الغربية، وتعمل فيه كمعوّق يعرقل حركة المجتمعات، التي



تريد النهوض. بتعبير ثانٍ، يتوافر الغرب على إمكانات هائلة، يستخدمها لتوجيه جهود الآخرين بالاتجاه الذي يكفل مصالحه.

إذاً ينبغي الالتفات بدقة الى الفوارق بين حالنا المعاصرة، وحال الغرب الذي بدأ تجربته الحديثة بعد القرون الوسطى.

النقطة الأخيرة التي أسجّلها كإشكال على هذه الأطروحة، هي أن شعار التغرّب، واستلهام العقلية الغربية، والتحرك على هديها في طريق التنمية، إذا كان شعاراً جذاباً ومعقولاً في القرن الثامن عشر، فمن الخطأ القبول به اليوم بشكل مطلق كحل لمشكلاتنا، والقول: إن سبيل السعادة الوحيد أن نكون غربيين تماماً.

في القرن الثامن عشر شعر الانسان الغربي بأن العلوم التجريبية حلّت محل الدين والميتافيزيقا، أو انها ستحل عمّا قريب محلهما، والنجاحات المضطردة التي حققها الغرب شجعت الغربي على ترسيخ إيمانه بهذه الفكرة، فجزم بأن هذه النجاحات ستتوالى وتتراكم في المستقبل، والحد النهائي هو ما وصل إليه الإنسان الغربي.

مثل هذا التفاؤل غير متوفر في الوقت الحاضر، فالغرب يعاني من أزمة، والغربيون أنفسهم يفكرون بما بعد الحداثة، بعض المفكرين الغربيين على أقل تقدير يطرحون فكرة ما بعد الحداثة.

والنتيجة هي أن الغرب اليوم لا يأمل بجد كما كان بالأمس أن يعالج جميع معضلات الإنسانية.

إذا كان الاعتقاد يوماً ما أن العلم بإمكانه التعويض عن كل الأفكار والتأملات والمعتقدات، فإن العلم في زماننا هذا، وبحسب تعبير أحد كبار فلاسفة العلم: ليس سوى فرضيات لم تُدحض بعد. إذاً فالعلم الذي كان من المقرر أن يذلِّل كل معاناة البشرية ليس إلاّ فرضيات لم تدحض بعد.

وعلى أية حال يفكر الغرب ذاته اليوم بما بعد المرحلة التي هو فيها. وفي مثل هذه الظروف وبلحاظ الأزمات التي أوجدها العالم الغربي لنفسه وللآخرين، هل من الحكمة تبنّي أطروحة التغرّب من أعلى الرأس الى أخمص القدمين؟!



الأطروحة الثانية:

تقول هذه الأطروحة: إنني صاحب ماضٍ مفعم بالمفاخر، وفوق كل هذا، يشكل الدين والعقيدة أساساً تاريخياً وأمسي الزاهر. ديني هو الحق، وعليّ التمسك به، والثقافة الغربية تتضارب مع الحق الذي أنا عليه، وهذا التعارض قائم، إنْ من الناحية الفكرية، وإنْ من حيث المصالح المادية. فالغرب:

أولاً: نبذَ الدين والتدين، ليصل الى ما هو عليه اليوم، والحضارة الحديثة حضارة غير دينية على أقل تقدير.

وثانياً: حتى لو كان للدين بعض الدور في العالم الغربي، فهو الدين المسيحي الذي نعتبره نحن المسلمين ديناً محرَّفاً. وعليه من الخطأ مقارنة الديانة المسيحية بالدين الإسلامي.

ثالثاً: حتى لو لم يكن الدين المسيحي محرّفاً، فهو منسوخ بالدين الإسلامي المبين، والمسلم اليوم هو الذي يمثّل الحق بتمامه، وهذا الحق سبق أن تبلور بشكل عملي في الماضي الإسلامي، ومن ثم فالحل هو حراسة هذا الحق وصيانته، ومن أجل ذلك لا بد من الوقوف بوجه الغرب. وبعبارة أخرى، لا مندوحة من مناوءة الغرب لتكريس الحق الإسلامي.

ويسعى البعض أن يطلق آراءً ذات طابع أكثر عصرية وأشد جاذبية، إلاّ أن لب القضية هو ما أشرنا اليه، فما هو هذا الحق الذي ينبغي الحفاظ عليه؟

ما يقصدونه من الحق تقاليدهم الذاتية، التي لا يسمحون بتعرضها لأي تحوّل أو تغيير، فهي تقاليد وأعراف يجب أن تبقى على حالها من دون أي تغيير، والى جانب ذلك لا بد من اقتباس العلوم والتكنولوجيا الحديثة، بمعنى أننا نستقي الحضارة الغربية من دون التخلّي عن تقاليدنا. وإذا عارض هذا المنحى معارض، وزعم بامكانية النظر للاسلام من زاوية أخرى، فسيواجه مختلف صنوف التهم.

ما مضى لن يعود:

هؤلاء في الواقع حداثيو المعالجة (الأطروحة) الثانية الذين لا يعارضون العلم والصناعة، إلاّ أنهم يناهضون الثقافة الغربية برمّتها وبكل تفاصيلها، ويتصورون أنهم يعالجون الإشكالية بهذه الطريقة.



والذي يبدو هو أن هذا الحل بدوره غير مجدٍ، ولا هو منطقي، فالماضي ماضٍ، ولو لم يكن أوانه قد فات لما مضى، ولكان حاضراً اليوم أيضاً، فما مضى لن يعود أبداً. وإذا كان لنا ماضٍ مفعم بالمفاخر وأنواع الفتوحات، فإن البشرية خاضت بعد ذلك تجارب كثيرة، تزدحم هي الأخرى بالإنجازات والمفاخر.

ما بيننا وبين ماضينا ظاهرة عملاقة اسمها الحضارة الغربية، لها مكتسباتها ومفاخرها الكبرى، ومن مجافاة العقل والإنصاف التنكر لهذه التجربة العظيمة وتجاهلها، ونبذها بالكامل، لتعارضها معنا.

أما القول: إن ماضينا هو الحق، وإننا لن نتخلى عن هذا الحق، فيواجهه السؤال: أي حق؟ وسيقولون: إنه الإسلام.

وهذا الجواب أيضاً يفضي بالضرورة الى السؤال: أي إسلام، إسلام ابن سينا، أم إسلام الغزالي، إسلام صلاح الدين الأيوبي، أم إسلام ابن عربي، إسلام إخوان الصفا، أم إسلام السربداران، إسلام أهل الحديث والتحجر، أم إسلام أهل العقل والتدبر، الإسلام الذي يُختزل من ألفه إلى يائه في علم الفقه، أم الإسلام الذي يرى الفقه ظاهر الدين وقشوره، وحقيقة الدين موجودة وراء هذه القشور؟ هل هو الإسلام العرفاني، أم إسلام آخر؟

لا يمكن مطلقاً التنكّر لوجود تصورات وقراءات متنوعة للحق. وفي الماضي الإسلامي ساد أحياناً فهم معين للحق، وغلب أحياناً أخرى فهم آخر، فهل من الصحيح أن نقبض بكل قوة وجمود على تصورات آبائنا للدين، ونقول: إنها الحق المطلق الذي ينبغي الإبقاء عليه؛ لأنهم التزموا بهذه التصورات، وشيّدوا على أساسها حضارتهم؟

الذي أراه هو أن بامكاننا إعادة النظر في تصوراتنا عن الإسلام، في ذات الوقت الذي نبقى فيه أوفياء للحق، ورغم أن الحق واحد إلاّ أنّ من الممكن تكوين تصورات متباينة بخصوصه.

أنصار الأطروحه الأولى نظروا إلى الغرب بنوع من الانبهار والانهزامية، وأصحاب الأطروحة الثانية تعاملوا مع التجربة الغربية الحديثة بانزعاج وتذمر، لكنني أعتقد بأن كلا المنهجين لن يفضيا الى نتيجة مرجوّة، والواقع أنهما لم يفضيا الى الآن.

وراء كل هذه الأسئلة والأجوبة والتصورات والاقتراحات تكمن حقيقة لا يمكن



التغاضي عنها، وإلاّ واجهتنا مشكلات عديدة. الحقيقة هي أن راهننا اليوم مهما كانت طبيعته لم نكوّنه باختيارنا وإرادتنا، أي أننا لسنا نحن الذين انتخبناه بمحض إرادتنا في التاريخ، وإنما فُرض علينا، وكان سيُفرض على كل قوم لو كانوا مكاننا وتعرضوا لظروفنا.

لقد غادرتنا الحضارة في القرون الأخيرة، ذلك أن كل حضارة لا بد أن تطوي حقبة ازدهارها، لتنتهي الى الانحطاط والأفول. وإذا فقدت الحضارة قدرتها الخلّاقة وتوالدها الفكري والعملي، ولم تعد قادرة على تلبية حاجات الإنسان الروحية والفكرية والمادية، فسوف تموت، وينجرف أصحابها تلقائياً إلى اتخاذ مواقف انفعالية، أي لا تعود لديهم القدرة على التفكير والاختيار.

وقد واجهنا مثل هذه الظروف قبل قرون، والراهن الذي نعيشه اليوم ثمرة لتلك المواقف المنفعلة، ولظاهرة انعدام القابلية على التفكير، أو تفسُّخ وقِدَم الأفكار التي كانت يوماً ما أساس حضارتنا، وهي اليوم أساس جمودنا وانفعالنا، وفقداننا القدرة على الاختيار والابتكار. إنه واقع فُرض علينا، ولم نختره بمحض إرادتنا.

بيد أن السؤال الذي يطرح هنا: هل سيكون الأمر على هذه الشاكلة في المستقبل أيضاً، أم نستطيع أن نختار لمستقبلنا، ويكون لنا دورنا الفعّال في خلقه؟

مهما كانت الإجابة، فإن المبدأ الذي سأشير إليه الآن يبدو قطعياً لا مناص منه، وهو أننا لن نبلغ المستقبل إلاّ باجتيازنا الحداثة، فهي طريقنا، ولا بد لنا من المرور بها، كي نصل الى المستقبل. طبعاً هذا لا يعني أننا يجب أن نقبل بكل أبعاد ووجوه الحداثة، ونذيب كل تقاليدنا وماضينا في هذه الحداثة. لكننا لا بد أن نمر بها على كل حال، ومن أجل أن نجتاز مرحلةً ما بسلام غانمين، لا بد أن نكون يقظين منتبهين.

واقع المتديِّن في العالم المعاصر:

كانت هذه بضع نقاط تمهيدية لها علاقتها الماهوية بما أريد طرحه، والمتمثل بموقع الدين في عالمنا المعاصر. ويمكن بلورة هذا الموضوع بالسؤال: ما هو واقع الدين في عالمنا المعاصر؟ ولو طرحنا السؤال بمزيد من الدقة قلنا: ما هو واقعنا كمسلمين متدينين في العالم المعاصر؟ أتصور أنني حين أقول نحن المسلمون المتدينيون، فقد رسمت وجهة البحث ومرامه.



إنني أطرح سؤالي حول موقع الدين في العالم المعاصر بصفتي مسلماً يريد أن يعيش عصره، ويترقّب مستقبلاً يروم أن يلعب فيه دوراً مؤثراً، أي أن سؤالي في الحقيقة سؤال داخلي، فغير المسلم أو الذي يحمل تصورات مختلفة عن الإسلام قد لا يطرح هذا السؤال على نفسه والآخرين بالصورة نفسها .

حينما نسأل: ما هو واقعنا نحن المسلمون في العالم المعاصر، لا بد من إيضاح نقطتين:

الأولى: ما هو المقصود من «العالم المعاصر»، وهذا ما عالجناه وأوضحناه في بداية البحث الى حدٍ ما.

والثانية: ما هو مرادنا من هذه الـ «نحن»؟

ذكرت أن قصدي من «العالم المعاصر» هو الحضارة الغربية، فالسائد في عالمنا اليوم بشكل أو بآخر هو الحضارة الغربية. مثلاً حينما ألقي محاضرة على مجموعة من المستمعين في قاعة، أجد أن لاقطة الصوت، والنظارة التي أرى الناس من خلال عدساتها، والسيارة التي أقلّتني إلى القاعة، وطراز البناية التي تجمعني بالمخاطبين، وأسلوب إدارة هذا النشاط الصغير الذي أقوم به، وغيرها الكثير من مقومات إلقاء محاضرة بسيطة، كلها إما أن تكون غربية مائة بالمائة ، أو أنها متأثرة بشدة بمعطيات الحضارة الغربية الحديثة. ومن ثم حينما أقول: «العالم المعاصر» أقصد به إما العالم الغربي، أي الذي يكون ظاهره وباطنه غربياً، أو المتأثر بشدة بالحضارة الغربية، ولا يمكنه الفكاك من هذا التأثر.

طبعاً إلى جانب المكتسبات الايجابية الكبرى التي حقّقها الغرب، كانت هنالك مشكلات ومعضلات تضمنتها الحضارة الغربية، وهذا هو حال كل ظاهرة بشرية، بيد أن معضلاتنا تبدو مضاعفة قياسا بمعضلات الغرب، لماذا؟ السبب هو أن ثقافة الانسان الغربي منسجمة مع حضارته على أقل تقدير؛ لذلك لا يعاني من اهتزاز في شخصيته، بينما نواجه مشكلة مضاعفة تعزى إلى تأثرنا الشديد بالحضارة الغربية في مختلف جوانب حياتنا.

إن حياتنا متأثرة بالغرب، إلاّ أن ثقافتنا، أو أجزاء من ثقافتنا المهيمنة على أرواحنا وقلوبنا وأفكارنا، تنتمي إلى حضارة انقضى عهدها، وهذا ما يخلق اضطراباً وتضاداً في دواخلنا. مثل هذا التضاد لا يعاني منه الغربي، فمشكلاته من سنخ آخر.



الحضارة والثقافة:

ولتبديد أي غموض بشأن هذه المسألة ينبغي أن أوضِح قصدي من الحضارة والثقافة، إذ هناك من قد يعتبرهما شيئاً واحداً. ما أرمي إليه من كلمة الحضارة هو الآثار المادية للحياة الاجتماعية، وكل المؤسسات والتشكيلات التي تتضمنها هذه الحياة الاجتماعية، كالمؤسسات الاقتصادية والسياسية وغيرها، مما تتجسد فيها الحياة الاجتماعية.

أما الذي أقصده من «الثقافة» فهو القناعات والتقاليد الفكرية والعاطفية السائدة في مجتمع ما.

وبعد أن تموت الحضارة يحدث انفصام بين الثقافة والحضارة، فتبقى الثقافة في نفوس الناس رغم زوال حضارتهم، لذلك قد نجد حضارة بائدة لا تزال الثقافة التي صاحبتها قائمة في المجتمع، ولأن الحضارة بالنسبة للثقافة بمنزلة القاعدة والأساس، فإن الثقافة بعد اضمحلال حضارتها لا تفقد القابلية للتوالد والتطور وحسب، بل ويعتريها الضمور هي الأخرى بشكل تدريجي، لافتقادها الأساس الذي قامت عليه. هذا الفصام بين الحضارة والثقافة يسبب أزمات للمجتمع المنبثق عن حضارة معينة، ومشكلتنا أن ثقافتنا تنتمي لحضارة بادت، فتأثرت حياتنا بالحضارة الجديدة. هذا هو عالمنا المعاصر.

مفهوم «نحن»:

أما الـ «نحن» المطروحة في السؤال، فأقصد بها «نحن الإيرانيون المسلمون». ما هو واقعنا ووضعنا نحن المسلمون الإيرانيون في العالم المعاصر؟

واضح أن المسلم الايراني صاحب حضارات عريقة في الماضي. قبل الإسلام كانت لنا حضارتنا التي استلهمها شيخ الإشراق السهروردي، حينما لم تقنعه الفلسفة المشائية، وذلك بعودته الى الحكمة الخسروانية التي أرادها طريقاً جديداً يفتحه في وجه الفكر الإسلامي. صحيح أن جوانب من هذه الحكمة الخسروانية التي اعتمدها شيخ الإشراق كانت ذات طبيعة رمزية ووليدة إبداعه الذهني الخاص، ولكن لا يمكن على العموم إنكار الحضارة والثقافة والحكمة الإيرانية قبل الإسلام.



وبعد الإسلام أيضاً كنّا أصحاب حضارة. ورغم أن الدين الإسلامي كان أساس الحضارة الإسلامية ومصدرها الأول، لكن ماذا سيبقى بمقتضى الإنصاف مما نسميه حضارة إسلامية لو طرحنا منها الروح والعقل الإيراني؟ إنها بلا شك ستكون شيئاً آخر، غير ما تحقق فعلاً في التاريخ، بمعنى أن رسول الإسلام (صلى الله عليه وآله وسلم) وجد له قاعدة وإقبالاً نادراً في إيران، فتفتحت بذور الحضارة الإسلامية في قلوب وأرواح الإيرانيين كأروع ما يكون التفتّح. ولو لم يكن الإيراني مؤسساً للحضارة الإسلامية مائة بالمائة، فقد كان صاحب نسبة أساسية في تأسيس هذه الحضارة.

إذاً نحن «المسلمون الايرانيون» من كانت لنا حضارتنا التي زالت الآن من الوجود، لكننا لا نزال نعيش آثارها وتركاتها الثقافية.

موقف المسلم في العالم المعاصر:

سبقت الاشارة إلى أطروحتي حلّ رفضناهما بنحو من الأنحاء، ولهذا يبقى السؤال: ماذا يجب أن نفعل؟ قائماً كما كان. ماذا عليّ أن أفعل أنا المسلم في العالم المعاصر، بحيث لا أخسر إسلامي وهويتي التاريخية؟

لا أريد هنا أن أطرح بياناً حماسياً، بل أعتقد بأن حياة البشر لا تصلحها البيانات والمشاريع المماثلة، فلقد كان «البيان الشيوعي» من أقوى البيانات في التاريخ، ونعلم جميعاً ما أفضى إليه من نتائج. رغم أن ماركس كان بحق إنساناً صلباً وذكياً، غير أننا اليوم نستطيع أن نقيّم نتائج مشروعه بصورة أفضل.

الحياة عبارة عن جهود جماعية متواضعة، لا تؤتي أكلها إلاّ بالتعاون والتلاقح والتعاضد، وكل ما أود طرحه في هذا المقام هو بعض الاحتمالات، التي أتمنى ألا يفهمها المتلقّي طريقة حل نهائية حاسمة، فالمطلوب في الوقت الحاضر هو فتح باب البحث والنقاش، وتبادل وجهات النظر في هذا الحقل المعرفي.

حول موضوعة الدين هناك امران لا بد من الإشارة إليهما، كي نصل، على ما يبدو لي، الى المرحلة التي نكون فيها قد بلورنا تصوراً إيجابياً، وهما:

أولاً ـ الدين توأم الانسان:

الدين ظاهرة وجدت مع البشر، وستبقى مع البشر، فحتى لو لم نتبنّ آراء ماكس



فيبر القائلة: إن الدين هو أساس النظم الاجتماعية وخصوصاً الاقتصادية منها (هو طبعاً ركّز على علاقة الرأسمالية الغربية بالحركة البروتستانتية، ثم عرّج على اليهودية والمسيحية)، أي حتى لو لم نذهب إلى كون الدين المحرّك الرئيس للتحولات الاجتماعية والتاريخية (وهذا ما يقول به فيبر)، ولم نعتقد بأن الظاهرة الدينية ذات دور حاسم في التطورات الاجتماعية والاقتصادية والمدنية، بل حتى لو جارينا ديفيد هيوم في رأيه أن الدين تمثّل في البداية بالشرك وتعدد الآلهة، ثم ظهر التوحيد في مراحل لاحقة، وأن الإنسان لم يكن في مطلع التاريخ موحداً وعارفاً بالله بالمعنى الذي نفهمه اليوم. أقول: حتى لو سلّمنا بكل هذا أو رفضناه، فيبقى القدر المُسلّم به أن الدين كان دائماً مع البشر ومن صميمهم. إنه أقدم وأقوى مؤسسة في حياة البشر وأرسخها أصالة، وأنه من الظواهر القديمة المولودة بولادة الإنسان.

وإذا دققنا النظر اليوم سنجد الدين عاملاً فاعلاً قوياً ومؤثراً بشكل مباشر وغير مباشر في القضايا الاجتماعية، حتى في البلدان العلمانية التي تفصل الدين عن المشاركة في رسم مصائر الشعوب. والسبب برأيي هو أن الدين ظاهرة أصيلة تنبع من صميم الإنسان، وأعتقد بأن جوهر الدين عبارة عن هذا الوجود المفعم بالأسرار والدهشة، ومشكلة الإنسان أنه يشعر بوجود هذه الأسرار؛ لذلك يحاول الكشف عنها دائماً، وأحياناً يحالفه التوفيق في الكشف عن بعض هذه الأسرار، إلاّ أن الوجود من التعقيد والسعة بحيث يفتح اكتشاف سر واحد الباب واسعاً أمام مئات الأسرار المغلقة الجديدة. الوجود مزدحم بالأسرار، والإنسان يعيش عن وعي وسط هذه الأسرار؛ لذلك فهو يعيش الحيرة دائماً، الحيرة من تعقيد الوجود وعظمته، والدين إجابة على الحيرة التي تعتري الإنسان في مقابل الوجود، فما دام ثمة إنسان كانت هناك حيرة، وما دامت هناك حيرة، كان ثمة دين. أولم يكن الدين في كل زمان ومكان، بالرغم من اختلاف أشكاله وتأثيراته؟

ثانياً جوهر الدين أمر مقدس متعال:

إن الدين ذو صلة وثيقة ضرورية بـــ «العلو» و«القداسة»، وبعبارة أخرى جوهر الدين حالة مقدسة متعالية، فلو سلخنا القداسة والتعالي من الدين لنزعنا الدين عن كونه ديناً، وأينما كانت القداسة والتعالي كان الجزم والإطلاق.



إذاً فالدين ذو صلة بـ «المقدس» و«المطلق». هذا هو جوهر الدين، ومن هنا واجهت الانسانية مشكلات معقدة، فكل إنسان على معرفة قلبية بهذا الشيء المتعالي المقدس، وكل إنسان يشعر في أعماقه بانشداد ولو غامض إلى ذلك الشيء. صحيح أن قلب الإنسان يحلّق في أعالي المقدسات، إلاّ أن أقدامه غاطسة في الأرض، وهو محكوم بالحياة عليها، ولأنه يعيش في هذه الدنيا فهو موجود نسبي، مخلوق محكوم بالزمان والمكان. إنه موجود تاريخاني متحوّل، لا جسمه يبقى على حاله، ولا ذهنه. هذه النسبية تغدو أشد وأقوى في فترات غيبة المعصوم، الفترات التي لا يوجد فيها معصوم (للمعصوم علاقته الخاصة بالمطلق المتعالي)، لذلك يضطر البشر لمواصلة حياتهم بهذه النسبية.

المشكلة الأساسية للمتدين هي شكل علاقته كموجود نسبي مع جوهر الدين، أي مع المطلق والمقدّس والمتعالي، أو مع مصدر الإطلاق والتعالي في الدين، أي مع الله. إننا نلاحظ بلا شك تحوّلات مهمة تطرأ على العقلانية الإنسانية عبر التاريخ، كما نلاحظ تغييرات تشهدها معتقدات الناس، حتى نحن المسلمون اليوم لا نتبنّى بالضبط الأفكار ذاتها التي تبنّاها آباؤنا في الماضي، ثمة تحول طرأ على سلوكنا الديني المتبلور على شكل شريعة، وهذا بحد ذاته من أصرح الدلائل على نسبية الانسان، أو أن النسبية لها دورها الخطير في حياته على كل حال.

والآن، ما هي العلاقة التي يتحتم أن تقوم بين هذا المخلوق النسبي وذلك الأمر المتعالي الذي يمثل جوهر الدين وحقيقته؟ الإنسان في هذا العالم يتوفر على أداة اسمها «العقل» يفهم بها هذا العالم، هذه الآلة نسبية طبعاً في بعض وجوهها، ولا مفر أمام الإنسان سوى أن يقرأ كتاب الوجود والطبيعة، أي كتاب التكوين والخلقة بعقله هذا، ويفهم كتاب الشريعة، وهو الوحي الإلهي، بهذا الفهم والعقل أيضاً.

هنا تحديدا تكمن إحدى أكبر المشكلات التي يواجهها المتدينون، ففي بعض الأحيان سحب الإنسان القداسة والتعالي والإطلاق، الذي في جوهر الدين، على فهمه النسبي للدين، والمتصف بالمحدودية والارتهان للزمان والمكان، فالإنسان ينظر على كل حال، ويرى المادة التي شاهدها آباؤه بشكل يختلف عن الشكل الذي



شاهدوها عليه، إنه ينظر الى الوحي والقرآن والدين فيراه اليوم بصورة قد تتفاوت حتى عما سيراه الآتون. أغلب التصورات التي نحملها تصورات نسبية قابلة للتحول، أما جوهر الدين فمطلق ومتعالٍ.

إذاً، إحدى مشكلات أصحاب الفكر الديني سحب «الإطلاق» من ذات الدين (المطلقة) الى فهم الإنسان للدين، وهو أمر نسبي، وهذا هو مصدر الكثير من الويلات والمتاعب، فالبعض لهم تصوراتهم التي يعتقدون أنها عين الدين، ويحتّمون على الجميع التسليم لها، وإن لم يفعلوا تنكروا للدين ورفضوه، هؤلاء في الواقع أساؤوا لقداسة الدين وتعاليه، بما أطلقوه من التكفير والتفسيق، وما سببوه من الويلات والاحتراب.

الطريق لبلوغ الحقيقة تطهير الباطن:

إذا كان الدين مقدساً ومطلقاً، وكانت أداة فهمه (عقولنا) محدودة ونسبية في معظم المواقع، إن لم نقل في كل المواقع، فهل يعني هذا أننا لا نستطيع بلوغ تلك الحقيقة المطلقة؟ هذا ما قال به الكثير من الغربيين، ووصلوا الى نتيجة إقصاء الدين، أو قالوا: على أقل تقدير إننا لا يمكن أن نبلغ حقيقة الدين، إذ ليس لدينا سوى عقولنا المحدودة هذه (وللعقل طبعاً معانيه المختلفة في الفكر الغربي).

لكن الإجابة عن هذا السؤال تختلف عن إجابة الكثير من هؤلاء، فنحن نعتقد باستحالة أن يدعو الله عباده الى الدين، من دون أن يكون هنالك سبيل الى تلك الحقيقة، ومن غير المعقول أن نُدعى الى حديقة لا طريق للوصول إليها أبداً، هذه الدعوة غير مستساغة من إنسان عادي، أفلا تكون مستحيلة من قبل الخالق الحكيم، الذي أنشأ للإنسان عقله وقابليته على الفهم؟

هنالك بلا شك طريق للوصول إلى الله، وهو في رأيي طريق الوصول الى الحقيقة، إنه طريق القلب، الطريق الذي طالما أكدت عليه الأديان، ففي الدين الإسلامي يقال: إن «العقل ما عُبد به الرحمن واكتسب به الجنان»، العقل هنا وسيلة للعبادة وليس آلة للفهم. طبعاً ربما لا يوجد بين الأديان السماوية دين كالإسلام شدّد على أهمية العقل



والتعقل والتفكّر، لكنه لم يحصر سبيل الوصول الى الله بالعقل. ﴿ وَٱعۡبُدۡ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأۡتِيَكَ ٱلۡيَقِينُ ﴾ العمل والعبادة هما سبيل الوصول الى الله، وتنقية الباطن هي الطريق لبلوغ اليقين.

من رواياتنا الإسلامية ما روته الشيعة عن الامام الباقر (ع)، ورواه أهل السنة بطرق مختلفة، إنها من الروايات الإسلامية المتفق عليها تقريباً، والتي يمكن الوثوق بصدور مضمونها عن الرسول الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم)، جاء في جانب منها: «وما يتقرّب إليّ عبد من عبادي بشيء أحب إليّ مما افترضت عليه». وبعد الفرائض والواجبات يأتي دور النوافل التي تزيد الإنسان قرباً من الله «إنه ليتقرب إليّ بالنافلة حتى أحبه». في هذه المرحلة يغدو الإنسان محبوباً من قبل الله تعالى، وتكون علاقته بربه علاقة حب ومودة «فإذا أحببته كنت أذن سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ولسانه الذي ينطق به، ويده التي يبطش بها... إذا دعاني أجبته، وإن سألني أعطيته»، إنها أقرب وأوثق علاقة تربط العبد بربه، وهي علاقة ود وحب، مقرها القلب والعاطفة لا العقل أو التفكير. والى ما يشبه هذا أشار أحد شعراء الصوفية، إذ قال:

العقل التحصيلي كسواقي الماء

التي تدخل الى البيوت في الأحياء

إذا سد طريق مائها، ظل أهل البيت بلا ماء

لتَبحَثَ في داخلكَ عن ينبوع الماء.

العقل عرضة للانحراف والزلل في كل آنٍ، وهو لا يعي أن عليه البحث عن الينبوع في داخله. يقول الشاعر:

الإنس والجن عيال مائدة المحبة كن مُحِبّاً لتحظَ بالسعادة

هذا هو السبيل إلى الله تعالى، والذي أعتقده أن من أراد التحلّي بصفة الإيمان لا بد له من تمتين هذا الجانب في حياته بالتضرع والابتهال، وبناء الذات، والتحكم في الأهواء، وكشف الحجب. لكن هذا سبيل الوصول، وليس سبيل الفهم، فالفهم يحصل بواسطة العقل، والعقل نسبي يتدرج من المعلومات ليبلغ المجهولات فيعلمها.

المسألة المهمة هي أن سبيل القلوب وطريق الوصول، طريق يتسم بالطابع الفردي،



على كل إنسان أن يسير فيه بنفسه لكي يصل، وإذا وصل لن يستطيع تصوير ما وصل إليه للآخرين وإقناعهم به عن طريق المفاهيم والعقل.

فالسبيل سبيل القلب لا سبيل العقل الذي نقيس به الأشياء، ونعتبره نسبياً في كثير من الحالات، انطلاقاً من هذا لم يطرح الإسلام أبداً أن بمستطاع الإنسان بلوغ المتعالي أو المطلق بعقله، حتى الفلاسفة العقلانيون لم يزعموا مثل هذا الوصول، بل إن الكثير من العرفاء وأهل المعنى اعتبروا العقل قاصراً، أما الذين لم يعتبروه قاصراً مثل ابن سينا فأكدوا في الوقت ذاته تعذّر إدراك المتعالي بهذا العقل، وقالوا: إن أقصى ما يمكن ترقبه من العقل البشري أن يبلغ بنا ضفاف المطلق، لا أن يخوض بنا في كنه غماره.

أما في حياتنا الاجتماعية فلا نستطيع بطبيعة الحال نبذ معطيات العلم، وإنما نحتاج إلى وسيلة مشتركة لتمشية حاجاتنا الحياتية المختلفة، وليست هذه الوسيلة شيئاً سوى فهمنا وما يجود به من تجارب، وهذا الفهم طبعاً حالة نسبية سواءً استخدمناه لإدراك الدين أو لإدراك الدنيا.

موقفنا إزاء العصر:

يتلخّص مما سبق أن الذي يروم أن يكون متديناً عليه من أجل ذلك سلوك طريق القلب، فهو الطريق الحقيقي لبلوغ المطلق والتفاعل الروحي معه. طبعاً ليس ثمة تعارض بين العقل وطريق القلب الذي نعنيه، إنما طريق القلب أوسع من استنتاجات العقل، ويمكن ترسيخ الإيمان القلبي دائماً بالتدبر والتفكر، لكننا حينما نريد إنزال الدين إلى مسرح الحياة الاجتماعية ونحتاج لذلك الى حالة مشتركة، سنكون ازاء قضايا عدة مهمة لا بد من الالتفات إليها، ومنها ما سلفت الإشارة إليه.

إذا عدنا الى سؤالنا الرئيسي حول طبيعة وضعنا في العالم المعاصر وماذا ينبغي أن نفعل، أرى من المفيد تسجيل عدة ملاحظات على وجه السرعة:

أولاً: علينا الوعي العميق بزماننا وطبيعته، وأقصد بالزمان العالم الغربي المعاصر على وجه الخصوص، فالسائد في عالم اليوم هو النموذج الغربي. طبعاً علينا السعي لتجاوز مظاهر الحياة الغربية الى أسس ومقومات الحضارة الغربية، وأرى أن هذه المعرفة بالغرب ضرورية من أجل أن نكون أبناء زماننا.



ثانياً: بصفتنا أمة كانت لها حضاراتها وثقافتها المزدهرة في الماضي، لا بد لنا من الاندكاك بهذا الماضي والاستئناس به، فالأمة التي لا ماضٍ لها متسكعة في الهواء، لا يمكنها أبداً أن تبتكر أو تقتدر أو تختار، إنها مرتهنة دوماً بيد الأحداث والصدف.

من هنا يتعيّن علينا لأجل أن تكون لنا عروتنا الوثقى التي نعتصم بها وننطلق منها لاتخاذ القرار بشأن حاضرنا ومستقبلنا، أن نعود الى ماضينا، لا من أجل السكن فيه، ولكن للحفاظ على مشاعرنا تجاه الهوية التاريخية والثقافية، ولكي يكون أمامنا مجال أوسع للحرية والاختيار.

ثالثاً: ينبغي الفرز بكل شجاعة بين جوهر الدين، وهو المطلق المتعالي المقدس، وبين تصوراتنا وقراءاتنا للدين، وهي نسبية متحوّلة عبر الزمن. وبهذا نفتح الباب أمام التطورات الايجابية في الفكر الديني.

رابعاً: من المهم جداً أن نتوفر على فهم جديد للدين، يتناسب واستفهاماتنا وحاجاتنا الحالية والمستقبلية، وعدم التفريط في هذا السبيل بالأسس والمصادر الأصيلة للدين، وخصوصاً القرآن الكريم، الذي يجب الوفاء له، ولباقي المصادر والمبادئ الدينية، والتعامل معها بشكل مدروس ودقيق.

لابد أن نتذكّر دائماً أن بمقدورنا طرح تصورات أكثر معاصرة، والتوفر على فهم للدين يتناسق ومتطلباتنا المادية والمعنوية الراهنة.

تجليات الحضارة الغربية:

إذا أخذنا هذه النقاط في الاعتبار فمن غير المستبعد أن نستطيع صناعة مستقبلنا بأنفسنا، ذلك أن الحضارة الغربية ليست آخر الحضارات، والحالة الغربية المعاصرة ليست نهاية التاريخ. الحضارة السائدة اليوم ستبلغ طريقها المسدود في يوم من الأيام، وتنحدر صوب الأفول والاضمحلال، وهي الآن غير خالية من إمارات هذا الضمور لما تعيشه من أزمات.

الإنسان المفكر هو من لا يقع في المآزق التي سبقه إليها غيره. إننا سائرون نحو المستقبل، وفي الماضي شيّدنا حضارتين عظميين، فما المانع أن نقوم بذلك للمرة الثالثة؟ ما ينبغي الالتفات إليه هو أن الحضارة لا تصنع أبداً بتهديم وشطب الحضارة



السابقة، فكل أمة بنت حضارتها انطلقت من حيث انتهت إليه الحضارة السابقة من أزمات أو طرق مسدودة، أي أنها أخذت كل المكتسبات الإيجابية لتلك الحضارة وأذابتها في الذات، لتنتفع منها وتضيف إليها إنجازات جديدة، تصقل بها نظرتها المختلفة للأمور.

على هذا الاساس لو أردنا السير نحو المستقبل لا مناص لنا من المرور بالحضارة الحديثة، التي يجب ألا يغيب عن بالنا أنها تجربة بشرية على كل حال، ولا يمكن تجاهلها، ولكن يمكن التوقف للتدبر والتعمق في أزماتها والاحتراس من الوقوع في أزمات مماثلة.

أعتقد أن أهم أزمات العالم الغربي اليوم نزعته الدنيوية، وافتقاره الى الروح المعنوية، لكنه حقق الى جانب ذلك ولا يزال إنجازات كبيرة، لا يتسع المقام للخوض فيها.

ليس بإمكاننا غض النظر عن كل هذا، الحضارة الحديثة قائمة مثلاً على مفهوم «الحرية»، ومن متبنياتها نسبية الشؤون الإنسانية، وترى أن القوة السياسية مشروطة برقابة وهيمنة الشعب، وقد نختلف مع الغرب في تحديد المصاديق والتفاصيل، إلاّإن المفاهيم التي طرحها مكتسبات مهمة أفرزتها التجربة الانسانية، ولا تستطيع أية أمة أو جماعة التنكر لها في المستقبل.

من بركات الثورة الإسلامية في إيران أنها وفّرت الأرضية اللازمة لطرح أسئلة جديدة حول المجتمع، بل حتى حول أصل الدين، وهذه حالة إيجابية بلا شك، ومع أن هذه الأسئلة قد تزعزع إيمان البعض، أو تغيّر نظرة البعض الآخر لما ألفوه من عادات وتقاليد شاعت في أوساط المجتمع باسم الدين، بيد أن هذه التحولات لا تقلق إلاّ من يعتبرون قراءاتهم الزمانية والمكانية عين الدين، والتشكيك فيها عين الابتعاد عن الدين.

المتفائل بمستقبل الانسانية سيرى بوضوح نماء بذور الفكر الإسلامي الجديد وسط هذه الأعاصير والزلازل، وسيعمل كل ما بوسعه لأن تثمر هذه الأفكار والرؤى، ففي ظل هذه الأفكار يمكن الحفاظ على جوهر الدين، ومن الطبيعي تقديم الخسائر ودفع التضحيات لكل مشروع يروم الإنسان إنجازه.



فلسفة الدين

المجال والحدود

مصطفى ملكيان

ترجمة: مشتاق الحلو




مكتبة
الفكر الجديد

نُحت مصطلح «فلسفة الدين» الغربي، أواخر القرن الثامن عشر، كي يحل محل مصطلح «الإلهيات الطبيعية»، الذي كان رائجاً آنذاك. وكان المراد من «الالهيات الطبيعية» صنفاً من الإلهيات التي تستخدم مناهج البحث ومعايير العقلانية الفلسفية. لهذا السبب، نرى في الكتابات التي كانت تحمل عنوان «فلسفة الدين» في نهاية القرن الثامن عشر، مجموعة من الحقائق ودعاوى الصدق[1]، نافعة للدين ومتاحة للفلسفة، وقابلة للاكتشاف بمنهجية استدلالية عقلية. هذه الكتابات كانت وسيلة للتلفيق بين أمرين: الأول، الفلسفة التي كسبت حينها صبغة نقدية. والثاني، المسيحية التي دخل عليها جرح وتعديل، كي تبدو عقلانية أكثر. بعبارة أبسط، مصطلح فلسفة الدين حينما وُضع واستُعمل كان يدل على فرع من اللاهوت جل اهتمامه اثبات عقلانية وبرهانية التعاليم المسيحية. لهذا كان يتراوح بين الفلسفة والإلهيات. فهو من جهة يعتبر لاهوتاً، ومن جهة أخرى فلسفة[2].

حدثت تطورات كثيرة على مصطلح «فلسفة الدين» خلال القرنين الماضيين، لا يمكن الإشارة لها جميعاً في هذه الورقة. المهم هو أن نعرف بأن هذا المصطلح يدل اليوم على فرع من الفلسفة يقوم بتأملات عقلية حول حقيقة الدين والظواهر الدينية[3].

فلسفة الدين بمعناها المعاصر تختلف عن الدفاع العقلاني عن الدين، أو على حد

(1) .Truth/truth -claims

(2) See Jordan, mard, D., "History of the philosophy of Religion" in Honderich, Ted (ed.) The Oxford Companian to Philosophy (Oxford and New York: Oxford University Press, 1995), p. 759.

(3) لمعرفة الفارق بين حقيقة الدين والظواهر الدينية، أو بعبارة أخرى التفكيك بين ذات الدين وتمظهراته، راجع الكتاب التالي، الذي يعد مصدراً كلاسيكياً في مجال الظاهراتية الدينية:

uw, G. Van der, Religion in Essence and Manifestaion (New York: Haper and Row,1963).



تعبير المسلمين «علم الكلام Apologetics»، الذي يعني الدفاع الاستدلالي والفلسفي عن المعتقدات الدينية، لأن الهدف النهائي من الدفاع ليس سوى تبرير وإثبات حقانية دين ما أو مذهب خاص، بينما فلسفة الدين كأحد فروع الفلسفة، هي الحركة العقلية والتفكيرية الحرة Free - thinking في نطاق الدين والمذهب. كما أنها تختلف أيضاً، من هذا المنطلق عن الإلهيات الطبيعية Natural theology، التي تستخدم مناهج البحث والمعايير العقلانية الفلسفية للدفاع عن دين أو مذهب خاص. لا تهدف فلسفة الدين أبداً، حين تستخدم المناهج الاستدلالية والفلسفية لتعبيد الطريق أمام الإلهيات المأثورة أو الوحيانية Revealed theology. بل هي مجرد تفكير فلسفي حول الدين.[1]

«اذاً فلسفة الدين ليست وسيلة لتعليم الدين، وفي الحقيقة لا ضرورة لتناولها من منطلق ديني. من لا يؤمن بوجود الله، ومن لا يملك أي رأي حول وجوده من عدمه، ومن يؤمن بوجوده، جميعهم يستطيعون أن يتفلسفوا في الدين. وهو ما يحدث الآن بالفعل. اذاً، فلسفة الدين ليست من فروع الإلهيات، أي التدوين الممنهج للعقائد الدينية، بل هي من فروع الفلسفة. تتكفل فلسفة الدين بدراسة المصطلحات والأنظمة العقدية، وممارسات من قبيل: العبادة، والتأمّل، والمراقبة، التي تبتني هذه الأنظمة العقدية عليها، ومنبثقة منها»[2].

كما انه لا يصح أن نخلط بين فلسفة الدين والدفاع النظري عن الدين، أو الإلهيات الطبيعية، وإن كانت تنتهج منهجاً عقلانياً، كذلك لا يجوز الخلط بين أي من فروع الإلهيات مع فلسفة الدين. وإن كان بعض أقسامها، مثل الإلهيات المقارنة Comparative theology، تقترب منها كثيرا.[3] بعض اختصاصات الإلهيات، من قبيل الإلهيات الناظرة لجميع الأديان[4]، على الرغم من قربها من فلسفة الدين، أيضاً لا يصح أن نعتبرها فلسفة دين.

---

(1) See Hick. John. H.. Philosophy of Religion. 3rd ed. (Englewood Cliffs. New Jersey. Prentice – (Hall Inc.. 1983). p. 1.

(2) Ibid

(3) أفضل تقسيم يمكن تقديمه لعلم الإلهيات (لأي مذهب أو دين كان) وهو ما قدموه بالفعل، هو تقسيم الإلهيات الى نظرية وعملية، عقلية (أو طبيعية) ونقلية، تبيينية وتبريرية، منهجية ومقارنة. هذه الأقسام تشكل أنواع الإلهيات. طبعاً هذه الأنواع أيضاً لا يجوز خلطها بمختلف اتجاهات الإلهيات.

(4) للإطلاع على هذا المنحى من الإلهيات انظر المصدر التالي:

Richards. Glyn. Towards a Theology of Religion (London and New York: Routledge. 1989).



كذلك لا يصح أن نعتبر فلسفة الدين أمراً واحداً مع بعض أقسام الفلسفة القريبة منها، من قبيل ما وراء الطبيعة Metaphysics، وهى أكثر أنواع الفلسفة تجرداً، وتتناول الأسئلة الأكثر عمومية في خصوص الوجود والموجودات، فهي تختلف عنها كثيراً. كما تختلف اختلافاً أساسياً عن فلسفة الإلهيات Philosophy of theology، فهي تعتبر من الدرجة الثانية من المعرفة، وتتناول أسئلة فلسفية حول علم الإلهيات. كذلك لا يجوز الخلط بين فلسفة الدين وعلم الدين المقارن Comparative religion or comparative study of religion.

ملخص الكلام أن فلسفة الدين قد تشتبه بصنفين من العلوم والمعارف:

الأول: علوم ومعارف من قبيل: الدفاع عن عقيدة ما، الإلهيات الطبيعية أو «العقلية»، الإلهيات المقارنة، ودراسة الأديان المقارنة. فهذه العلوم وإن كان موضوع بحثها الدين، كما هو الحال بالنسبة لفلسفة الدين، لكن منهجها وهدفها يختلفان.

الثاني: علوم من قبيل: ما بعد الطبيعة، وفلسفة الإلهيات، فهي وان كانت تتحد بالمنهج والهدف مع فلسفة الدين، وهو منهج عقلي يتحرّى الحقيقة، لكن موضوعها يختلف عن موضوع فلسفة الدين.[1]

كما أن علوم من قبيل الظاهراتية الدينية، علم النفس الديني، علم الاجتماع الديني، وتاريخ الأديان، التي تتحد في الموضوع والغاية مع فلسفة الدين، لكنها تختلف في المنهج، تندرج ضمن المجموعة الأولى.

تكلّمنا الى هنا عن فلسفة الدين بشكل سلبي، أي حددنا ما لا يكون فلسفة الدين. فما هي فلسفة الدين.

أ ـ الموضوع

إذا كانت فلسفة الدين تفكيرا فلسفيا في مجال الدين، فالمتوقع منها ان تكون تفكيراً فلسفياً في جميع مجالات الدين؛ لكن أفق هذا الانتظار لم يتحقق بشكل كامل الى الآن، اي ان ما أنتج حتى اليوم في مجال فلسفة الدين لم يغطِ جميع مجالات الدين.

(1) لأجل فهم ما تتميز به الإلهيات المقارنة عن علم الدين المقارن، وكذلك لاستيعاب الفرق بين فلسفة الإلهيات وفلسفة الدين يجب الالتفات الى ما يتميز به الدين عن الإلهيات. الإلهيات حقل علمي تنضوي أصناف كثيرة تحته، موضوعها جميعاً دراسة ظاهرة باسم «الدين».



الالتزام النظري والعملي الكامل بالتعاليم والأحكام، التي تدل عليها النصوص المقدسة لكل دين أو مذهب؛ تفضي الى النتائج التالية بالنسبة للشخص للمؤمن:

أ. يمتلك الشخص المؤمن عقائد محددة في خصوص: الوجود، الرب، العالم، الانسان، المعرفة، القيمة، والوظيفة.

ب. تتشكل لديه انفعالات وعواطف وأحاسيس خاصة.

جـ. تحرك في الفرد ميولاً وأهدافاً وآمالاً خاصة.

د. تنتهي به الى أفعال خاصة، أعم من القولية والعملية، وهذه الأفعال بدورها تنتهي الى:

1. آثار ونتائج خارجية واجتماعية معينة.
2. **بعد هذا الالتزام أو قبله، قد يمتلك الفرد تجربة أو تجارب دينية خاصة.**

بناء على هذا، كل دين أو مذهب، يحتوي على الأبعاد السبعة التالية:

1. البعد التجريبي.
2. البعد العقائدي وهو يشتمل على تعاليم (doctrines)، أحكام (imperatives)، وأساطير (myths)، ذلك الدين أو المذهب. «يعود للفقرة أ».
3. البعد الحماسي والعاطفي والاحساسي. «يعود للفقرة ب».
4. البعد الإرادي «يعود للفقرة جـ».
5. البعد الأخلاقي (moral)، تشمل الأعمال الأخلاقية التي يأمر الدين والمذهب برعايتها. «يعود للفقرة د».
6. البعد الطقوسي والشعائري(ritual)، ويضم الطقوس والشعائر التي يأمر الدين والمذهب بأدائها. «يعود لقسم آخر من الفقرة د».
7. البعد الاجتماعي.[1]

---

(1) علماً بأن الباحثين في الشأن الديني، لا يتفقون حول تعداد وماهية أبعاد الدين. على سبيل المثال، يعتقد والتر كوفمان بأن الدين يحتوي على أربعة أبعاد: الوجودي، الجمالي، التاريخي، والمقارن. بينما يعتقد نينيان اسمارت يعتقد بأن له ستة أبعاد: تجريبي، أسطوري، تعليمي، أخلاقي، طقوسي شعائري، واجتماعي.

للاطلاع على رأي كل من هذين الباحثين في هذا الصدد، راجع المصادر التالية، بحسب الترتيب:

Kaufmann. Walter. Religions in Four Dimentions: Existential. Aesthetic. Historical. Comparative(New York: Reader's Digest Press. 1976).

Smart. Ninian. Worldviews: Crosscultural Explorations of Human Beliefs(New York: Charles Scribner's Sons. 1983).



اذاً، فلسفة الدين في مقام التعريف تعادل التفكير الفلسفي في جميع هذه الأبعاد السبعة للدين. وأما في مقام التحقق الخارجي، فإن فلسفة الدين الى الآن كانت منحصرة بالبعد العقائدي، وبدرجة أقل بكثير بالبعد التجريبي، وأقل منه البعد الأخلاقي. ولم يتناول الباحثون البعد الحماسي والعاطفي والإحساسي، والبعد الارادي، والبعد الطقوسي الشعائري، والبعد الاجتماعي. نصيب البعد التجريبي والأخلاقي من هذا التفكير الفلسفي، الى درجة من الضآلة، بحيث اعتقد الكثير من ذوي الاختصاص بأنه «وإن كانت الأديان منظومة محبوكة ومعقّدة من الأفكار والأعمال، بما فيها الأساطير والمناسك والشعائر، لكن فلاسفة الدين، يصبّون جل اهتمامهم على تقييم دعاوى صدق الدين»[1]. أي يتناولون البعد العقدي من الدين فقط، حتى ان فلسفة الدين ما زالت تعني «دراسة معنى الدعاوى الدينية ومبرراتها»[2]، أي ما هو المراد بالضبط من الدعاوى الدينية، وما هي الأدلة التي أقيمت لصالحها أو ضدها.

أهم سبب للتركيز على البعد العقدي فقط، هو أن فلسفة الدين ولدت وترعرعت في أحضان الثقافة المسيحية. والى اليوم ما زال الدور الأهم في تنمية هذا الحقل العلمي، للفلاسفة المقيمين في الدول المسيحية هو «المدعيات التي تتكلّم عن كيفية وجود العالم، خصيصة الأديان الإلهية البارزة «المسيحية، اليهودية، الاسلام»، لا الأديان الشرقية من قبيل: البوذية أو الهندوسية أو الكونفوشيوسية، التي نراها تركز على طريقة الحياة أكثر مما هي منظومة نظرية، يستعينون بها لتبرير أفعالهم. لهذا، أصبحت الأديان الإلهية الهدف الطبيعي لفلسفة الدين».[3]

رأيي ان أبعاد الدين الذي ذكرتها في المتن، تعتمد على تنوع وماهية أبعاد وجود الانسان، أكثر من أي شيء آخر. كما ينبغي الإنتباه الى أن البعد الاجتماعي في الدين ينقسم ويتنوع بحسب تنوع المؤسسات الاجتماعية. فمثلا، اذا اعتبرنا المؤسسات الاجتماعية تشتمل على: الأسرة، الاقتصاد، السياسة، التعليم والتربية، الحقوق، الأخلاق، العلاقات، الفن والصحة، ينقسم البعد الاجتماعي للدين الى تسعة أقسام.

(1) Quinn, Philip L., "Philosophy of Religion" in Audi, Robert (ed.) The Cambridge Dictionary of Philosophy, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), p. 696.

(2) . Swunburne, R. G., "Problems of the Philosophy of Religion" in Hinderich, Ted (ed.), op. cit., p. 763.

(3) Swunburne, R. G., "Problems of the Philosophy of Religion" in Hinderich, Ted (ed.), op. cit...



بغض النظر عن هذه النقطة، أثر الأديان الغربية «الابراهيمية» بشكل عام، والمسيحية بشكل خاص، على الموضوعات والقضايا والمباحث التي تتناولها فلسفة الدين، وفي نفس المجال العقدي منها، جلي جداً. أي باستثناء موارد معدودة جداً ونادرة[1]، فإن الدراسات حول فلسفة الدين، في الغالب تتناول عقائد الأديان الغربية والمسيحية منها بشكل خاص، بالتمحيص الفلسفي. مراجعة هذه الدراسات تكشف أن النظرة الفلسفية فيها معطوفة نحو قضايا النصوص المقدسة للأديان الغربية وخاصة المسيحية، وقبليات تلك القضايا ولوازمها المنطقية. من الواضح ان مدى اهتمامهم بالقضايا المختلفة، يختلف من واحدة الى أخرى. فعلى سبيل المثال ما يخص وجود الباري أو ذاته وصفاته وأفعاله، يولونه أعلى درجة من الاهتمام. ونتيجة هذا الاهتمام نرى أكبر حجم من النفي والاثبات، الرفض والقبول، التضعيف والتأييد، النقض والابرام، والجرح والتعديل بالنسبة لهذه القضايا.

ب ـ المنهج

من الواضح ان فلسفة الدين، باعتبارها من مباحث الفلسفة، تستخدم المنهج القبلي والعقلي فقط، ولا علاقة لها بالمناهج البعدية، أعم من التجريبية والتاريخية، ومن باب أولى لا تهتم بالتعبد والتوسل بمن يتمتع بالسلطة الدينية (authorities) والمرجعية والولاية الفكرية. كل هذا، بسبب ان هذا المجال المعرفي، يعد من المعارف الفلسفية.

لكن ما زال يجب التأمل أكثر في خصوص منهج فلسفة الدين. فلسفة الدين الحالية، كما ذكرنا بالنسبة للموضوع، لا تتناول جميع أبعاد الدين، بل انها تقريباً مختصرة على البعد العقائدي من الدين، وفي الغالب الأديان الغربية والمسيحية بالذات. وفي خصوص المنهج، وان كانت المناهج الفلسفية كثيرة، لكن في الغالب يستخدم التحليل اللغوي «أو باختصار المنهج التحليلي» فقط. الفيلسوف الفرنسي، بول ريكور (Paul Ricoeur)، يعتقد بأن الاتجاهات الأساسية في فلسفة الدين، الى أواخر العقد الثامن من القرن الماضي، كانت خمسة:

---

(1) أحد هذه الموارد، المصدر التالي، الذي تناول عقائد الديانة البوذية بتمحيص فلسفي:

Sharma, Arvind. The Philosophy of Religion: A Buddhist Perspective (Delhi: Oxford University Press, 1995).



أ) اتجاه الوجود معرفة الله، وهو يشتمل على أربعة مسارات مهمة: مسار متأثر بأرسطو وتوما الاكويني، مسار متأثر بهيغل، مسار متأثر بهوسرل، والأخير متأثر بهايدغر.

ب) اتجاه نقد الدين في الفلسفة التحليلية، وهو أيضاً يشتمل على مسارين مهمين: المسار الذي يهتم بلغة الدين، هل لها معنى أم لا؟ والمسار الآخر قضيته الأساسية هل يخضع كلام المتألهين لنفس الضوابط المنطقية والمعرفية المعتبرة في علمية أي كلام آخر؟

جـ) الاتجاه المتأثر بالعلوم الانسانية، وهو ايضاً على ثلاثة مسارات مهمة: المسار المتأثر بتاريخ الأديان المقارن، المسار المتأثر بالعلوم الاجتماعية، المسار المتأثر بعلم النفس بشكل عام وبالتحليل النفسي بشكل خاص.

د) اتجاه الفنون اللغوية وفعل الكلام الديني المتأثر بفيتغنشتاين المتأخر.

هـ) اتجاه هرمنيوطيقا لغة الدين.[1]

رأي ريكور صحيح تماماً، لكن النقطة المهمة هي ان غالب الآثار المكتوبة في مجال فلسفة الدين، تعود للاتجاه «ب» و«د». وثم «جـ» وبعده «أ» وفي النهاية «هـ». وبتصريح ريكور نفسه، بما أن اتجاهي «ب» و«د»، كلاهما يعودان الى اتجاه أكبر وهو التحليل اللغوي «أو التحليلي».[2] يمكن القول إن معظم آثار فلسفة الدين تعود للفلسفة التحليلية، لهذا السبب، فإنها من جهة تستفيد من إمكانيات ومزايا الفلسفة التحليلية ومنهج التحليل اللغوي، ومن جهة ثانية تتضرر من عيوب ونقاط ضعف تلك الفلسفة والمنهج.

ج ـ الغاية

غاية فلسفة الدين كأي فرع آخر من الفلسفة، تحرّي الحقيقة فقط. فيلسوف الدين بما هو فيلسوف، لا يلج فلسفة الدين لإثبات أو نفي الدين أو المذهب بشكل عام، أو دين ومذهب محدد. فيلسوف الدين سواء كان معتقدا بدين أو مذهب خاص، أو

(1) Ricoeur, Paul. Main Trends in Philosophy (New York and London: Holmes and Meier Publishers, Inc., 1978), pp. 372-92.

(2) المصدر السابق نفسه.



غير معتقد، لا يتبنّى موقفاً حيال ذلك. ولو كان معانداً للأديان، فإنه بما هو فيلسوف ليس متألها، ولا يقتحم هذا الحقل لإثبات دين أو نفيه. كذلك هو ليس ملحداً، ولا يوظف فلسفة الدين لتضعيف الدين أو المذهب. فيلسوف الدين يريد فقط أن يبين ما الذي يمكن قوله وما لا يمكن، بشأن حقيقة الدين والظواهر الدينية، من منظار عقلي. كأنه يريد أن يكتشف، إذا خرج من موقفه الداعم للدين أو المعاند أو المحايد، ونظر بعقلانية للدين ومظاهره، ماذا سوف يرى؟

ليس مهماً لفيلسوف الدين ما يراه من هذا المنظار، وإلى أي درجة يؤيد عقائده، ويناغم أحاسيسه وعواطفه، ويلبي طلباته، المهم بالنسبة له هو أن ما يراه، قدر الامكان، يكون مطابقاً للواقع ويتمتع بدرجة من الحقيقة.

فيلسوف الدين يريد أن يكتشف أي حقيقة. الحقيقة المنشودة لفيلسوف الدين هي درجة صدق أو كذب، حقانية أو بطلان كل واحدة من التعاليم الدينية والمذهبية. من هذه الزاوية، يفترق طريق فلسفة الدين عن الظاهراتية الدينية، وعن علم النفس الديني، وعلم الاجتماع الديني، أو تاريخ الأديان، وحتى علم الأديان المقارن. لأن هذه العلوم الخمسة وإن كانت غايتها كفلسفة الدين، التحري عن الحقيقة، لكن الحقيقة التي تنشدها ليست اختبار صدق أو كذب، حقانية أو بطلان التعاليم الدينية والمذهبية، بل حقائق أخرى في مجال الدين والمذهب.

د - الموضوعات

تتلخّص أهم موضوعات «فلسفة الدين» في ما يلي:

1ـ وجه حاجة البشر إلى الدين؛ لماذا نحتاج إلى الدين؟ هل هي لإشباع المتطلبات الفردية والاجتماعية، أم المتطلبات الدنيوية، أم الأخروية أو كلاهما معاً، أم لمعرفة القيم أو الواقع؟

2ـ هل ثمة بديل عن الدين، ومن ثم هل بالإمكان إيجاد صيغة أخرى تحل محل الدين؟

في هذا الاطار، نضرب مثلاً؛ الطمأنينة التي يوفرها الدين، هل يمكن للإنسان أن يحصلها عن طريق آخر غير الدين؟ فالمسيحية تستخدم الاعتراف كوسيلة تُشعِر



المعترف بالطمأنينة وبراحة معنوية كبيرة، فهل يمكن لغير الدين أن يوفر مثل هذه الطمأنينة؟

وإذا أردنا أن نثبت أن البشر محتاجون إلى الدين فعلينا أن نثبت في المقابل أنه لا يوجد بديل عن الدين، ولو كان ثمة بديل لكانت هناك ظاهرتان في زمان واحد تؤديان الوظيفة عينها، ومن ثم لأمكن القول بإمكانية استخدام فعاليات معنوية بديلة عن الدين. بعبارة أخرى، لدى دراسة الخيارات الإنسانية التي تلبي المتطلبات غير المادية للإنسان، فإن توصُّل العقل والتحليل الاجتماعي إلى الحكم بوجود بدائل أو خيارات رديفة للدين، فإنّ الخصوصية التي يتفرّد بها الدين تفقد حضورها، ويفقد ومن ثم الدين فعاليته التامة.

3ـ علاقة المعرفة بالإيمان؛ ويفضي النقاش حول هذه المسألة إلى طبيعة الإيمان، فهل هو حالة نفسية من سنخ العلم والمعرفة أم لا؟ وإذا كان الإيمان حقيقة مختلفة فما هي الرابطة التي تربط الإيمان بالمعرفة والعلم؟

السؤال هنا؛ إذا كان الإيمان منفصلاً فقوته وضعفه غير مرتبطين بمستوى العلم وحجمه، أمّا إذا كان مرتبطاً بالعلم فإنّ أي تراكم علمي أو إحاطة بآفاقه سينعكس، إيجاباً، على قوّة الإيمان.

وباختصار، ينبغي التأمل في ماهية الإيمان وقياسها أو مقابلتها بماهية العلم لكي ندرك النسبة في ما بينهما.

4ـ من المباحث الحيوية التي تتناولها فلسفة الدين أيضاً، دعوى انحصار الصدق في دين بعينه ونفيه عن غيره، فكل دين يدّعي أنه على حق وأنّ سائر الأديان الأخرى غير محقة وغير صحيحة. الأسئلة التي يطرحها المفكرون، في هذا الإطار، تدور حول إمكانيات التثبت من الدعوى، والمنهج الذي يفترض استخدامه للبت في النتيجة.

5ـ يقود المبحث السابق إلى بحث آخر مهم وحاسم، وهو حدود التقارب بين الأديان، وهل هذه الأديان مختلفة في الجوهر أم في الأعراض، أو أن لها جوهراً واحداً غير أنها مختلفة في الأعراض؟ كالصلاة، فهي موجودة في كل الأديان، لكن صورها وطرق أدائها مختلفة، أي أنّ لها جوهراً واحداً غير أنّ أعراضها مختلفة، وهكذا.

فإذا قلنا إن جوهر الأديان مشترك، فثمة مسألة أخرى تلح وهي: هل الجوهر المشترك أمر واحد أو أكثر؟ فإذا كانت الأديان مشتركة في الجوهر فما هو معيار التفاضل؟



6ـ حقل آخر يشتغل فيه أصحاب الاتجاه الثاني له صلة بالميدان الثالث، أي علاقة المعرفة بالإيمان، وهو يتناول مفهوم العلم وطرق تحصيله، وقد قسمه هؤلاء إلى قسمين رئيسيين:

الطرق العادية، وهي المتوفرة والمتاحة لكل البشر، بحيث يصلون إلى المعرفة بالعمل الدؤوب في صورة متساوية تقريباً. وقد صنّف المشتغلون في هذا الاتجاه الطرق العادية إلى:

أ. طريق الحس والتجربة كالعلوم التجريبية، أو العلوم التطبيقية، والعلوم التجريبية الإنسانية؛ كعلم الاجتماع والاقتصاد والنفس وغيرها.

ب. الطريق العقلي؛ كالمنطق والرياضيات والفلسفة.

جـ. الطريق التاريخي، كعلم التاريخ والجغرافية واللغة، وهي تتم عبر النقل، أو من خلاله في صورة أساسية، أي أنها ترتكز على النقل في الأساس، وليس على العقل والحس.

د. طريق الكشف والشهود، أو طريق الإشراق والعلم الحضوري، وهو علم خاص، ينفرد به المشتغلون بالعرفان والتصوف.

هذه الطرق الأربعة تندرج كلها تحت عنوان الطرق العادية، بمعنى توفّر الإمكانية لكل الناس للاشتغال فيها وعليها لتحصيلها.

ـ الطرق غير العادية لكسب المعرفة، وهذه ليست في متناول كل الناس وإنما في متناول المصطفين من الأنبياء، وهي تتم عبر الوحي.

والسؤال المطروح، قديماً وحديثاً، هو احتمال تصادم أو تعارض حكم تمّ تحصيله من الطرق العادية مع آخر عبر الطرق غير العادية، فهل نقدم الأول أم الثاني أم نحاول التأويل للجمع؟ وغير ذلك من الأسئلة.

7ـ علاقة الأخلاق بالدين: في هذا الإطار ثمة ستة أقسام متصورة لبحث العلاقة بين الدين والأخلاق وهي:

1ـ هل الأخلاق نابعة من الدين؟

2ـ هل الدين هو قيمة أخلاقية في الأساس؟ أي أنه متفرع من الأخلاق؟



3ـ أنّ الدين جزء من الأخلاق، من دون أن تنعكس المعادلة، أي أن الأخلاق لا يمكن أن تكون جزءاً من الدين.

4ـ الأخلاق جزء من الدين، من دون أن يكون العكس صحيحاً.

5ـ الدين ليس جزءاً من الأخلاق ولا الأخلاق جزء من الدين والاثنان مختلفان، بل هما ظاهرتان مستقلتان. هذا القسم يمكن تصوره على وجوه عدة:

أ - من زاوية أنهما مستقلان فإنهما منسجمان تماماً.

ب- من زاوية أنهما مستقلان إلاّ أنهما غير منسجمين تماماً.

جـ- مع كونهما مستقلين فإنّ بعضاً من قضايا الدين وأحكامه ينسجم مع الآخر، وقسماً من أحكام الأخلاق وقضاياها ينسجم مع الدين.

8 - علاقة الدين بمقولتي العدالة والحرية.

9ـ علاقة المتحول بالثابت والثابت بالمتحول.

نحن ندعي أن ديننا ثابت في كل الأوضاع والأحوال. في المقابل، نعلم أنّ الأحوال متغيرة ومتحولة، إذاً كيف يمكن تطبيق هذا الدين الثابت مع الأوضاع والمتطلبات المتحولة؟




مكتبة
الفكر الجديد

مفهوم فلسفة الدين

د. محمد لغنهاوزن[1]

---

(1) باحث وأستاذ في فلسفة الدين والإلهيات الحديثة من الولايات المتحدة، يُدرّس في قم.


مكتبة
الفكر الجديد

ما هي فلسفة الدين، وما قضاياها الأساسية؟

*** لم يتحدث أحد من الفلاسفة، الكلاسيكيين منهم أو الجدد عن فلسفة الدين** كفرع مستقل عن الفلسفة بشكل عام، أي أنها (فلسفة الدين) لا تشبه المنطق والفلسفة المثالية الماورائية «الميتافيزيقا»، ولذلك فليس هنالك بحث تقليدي حول تعريف فلسفة الدين.

وفي الواقع، ينبغي متابعة كثير من الأبحاث المطروحة اليوم في مجال فلسفة الدين، من خلال تاريخ الفلسفة وغيرها من المجالات، مثل الميتافيزيقا وعلم الشريعة، ومع ذلك، فقد تم الآن جمع كل الأبحاث الفلسفية ذات الصلة بالدين وتبويبها وراحوا يدرسونها على اعتبارها فلسفة دين. وهكذا فقد شهد القرن العشرين ظهور فلسفة الحقوق، وفلسفة الطب، وفلسفة علم الأحياء، وفلسفة الفيزياء، وفلسفة العلوم، وفلسفة الرياضيات وفلسفة المنطق وغير ذلك.

ويمكن تتبع البحث في المجالات المذكورة، في مصادر ومنابع المجالات الأخرى، مثل فلسفة المنطق، وعلم المعرفة والميتافيزيقا. إن أحد أسباب هذا النمو، هو أن دور فرع الفلسفة الدراسي، في كثير من الجامعات، لا يتمثل بإعداد وتربية الفلاسفة بشكل بحت، بل يتمثل أيضاً في تلبية احتياجات بقية الفروع الدراسية.

وعند محاولة وضع تعريف جامع لفلسفة الدين، لا بد في البداية من السعي لفهم الفلسفة بمعناها الاصطلاحي الحالي في الجامعات، ثم تحديدها في الموضوعات ذات الصلة بالدين. فربّما عرّفها أحد الفلاسفة من منظور كلاسيكي بأنها «الحكمة»، أو من منظار ميتافيزيقي بأنها «معرفة الموجود بما هو موجود»، ولكنّ هذين التعريفين



ليسا مماثلين لتعريف مصطلح الفلسفة الموجود والمتداول في الجامعات المعاصرة.

إن الفلسفة هي شجرة تاريخية معروفة، وجذورها تمتد إلى اليونان القديم، وبعد تصرّم القرون الوسطى، استحالت تلك الفلسفة القديمة الى أخرى جديدة في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وتفرّعت عنها أغصان وفروع عديدة من قبيل الفلسفة الاسلامية والفلسفة الفرنسية والألمانية (التي تعتبر فلسفات قاريّة) والفلسفة الأميركية والفلسفة الانكليزية. ويلاحظ أن فروعاً أخرى مثل الفلسفة الصينية والهندوسية والبوذية والافريقية قد التصقت بهذه الشجرة، إن الفهم السائد للفلسفة يشير الى أن هناك نوعاً من التشابه في الموضوعات أو الأساليب الخاصة بهذه الفلسفات مع فلسفة الغرب، الذي من المحتمل أن يلعب دوراً ما في التقاليد الخاصة لأصحاب تلك الفلسفات.

إنني، وأنا أتحدث عن معرفة الفلسفة بحسب هذه النظرة التاريخية، لا أريد أبداً إضفاء نوع من التصديق على هكذا معطىً، بل إنني أتحدث بشكل مجرّد عن الأسلوب الذي تم الاتفاق حوله في التعاطي مع الفلسفة في المحافل الجامعية المعاصرة.

إن الطريقة الفلسفية المعاصرة هي عبارة عن مزيج من الأبحاث والتحليلات المنطقية والمفاهيمية واللغوية والمساعي المبذولة لدعم النظريات السائدة، مع استدلال يقول بأن توضيح وتبيان هذه النظريات سيكون أكثر جدوى وفائدة من طرح النظريات المنافسة التي عرضها الفلاسفة في كتبهم، وكذلك توجد في عصرنا الراهن طرائق نقدية أخرى يستخدمها الفلاسفة مثل الأسلوب التفسيري والأسلوب الظاهري.

بناء على ذلك، فإن فلسفة الدين وبمفهومها الذي تم استعراضه آنفاً، تشير الى القضايا الأساسية للدين، والتي بحثها الفلاسفة، من قبيل الأبحاث المتعلقة بوجود الله تعالى، ذاته وصفاته، قضية الشر، قضايا علم المعرفة، بعض القضايا المتصلة بالأخلاق، والتعاليم الدينية، بعض التساؤلات حول النشاطات الدينية والتصوف، ونظريات في باب اللغة الدينية، ونظريات حول المبادئ الدينية الخاصة مثل: مبدأ المعاد، والتثليث في المسيحية.



من أين تنبع أهمية وضرورة طرح مباحث فلسفة الدين في الوقت الحاضر؟

* مثلما مرّ، فإن فلسفة الدين تتعلق باستخدام أساليب فلسفية في الإجابة عن تساؤلات متّصلة بموضوعات أساسية في الفكر الديني؛ تساؤلات من مثل: هل الله موجود؟ هل يمكن لأحد إثبات وجود الله؟ هل الاعتقاد بوجود الله معقول؟ هل الله محدود بزمان؟ كيف أمكن لله خلق العالم؟ هل على الله أن يأمر بالخير فقط؟ كيف يمكن تقويم دعاوى الخصوم والمنافسين من الأديان الأخرى؟ وقد تمّ بحث بعض هذه الأسئلة في فلسفة الدين وفي علم الشريعة أيضاً، وفي الواقع أنه لا يوجد فرق واضح بين فلسفة الدين وعلم الشريعة.

وعلى أية حال، تسعى فلسفة الدين إلى الإجابة عن التساؤلات المذكورة، بشكل محايد، ومن دون الانجذاب الى مبادئ دينية معينة. إن الفلاسفة يسعون إلى دراسة وبحث الإجابات التي أعطيت عن تلك التساؤلات، بهدف تحليل المباحث التي طرحت لدعم الأجوبة إيّاها، لتقويم نقاط قوتها وضعفها، ونظراً لأن تحليل وتقويم المباحث في فلسفة الدين وغيرها من الفروع الفلسفية مهم جداً، فإن الفيلسوف يحتاج إلى فهم وإدراك كاملين للمنطق، ولهذا فإن ابن سينا يسمي المنطق «الفلسفة الأولى».

إن أهمية فلسفة الدين لا تحدّد بمكان أو مرحلة زمنية خاصة، بل إنها تنشأ عن الحقيقة القائلة بأن الإنسان متدين بالفطرة، وقد مُنح عقلاً في الوقت ذاته، وهذا التركيب ينتهي بالتأكيد إلى فلسفة الدين.

لقد انطلقت التقاليد الفلسفية ذاتها، في بعض الثقافات، عبر استخدام الطرائق والأساليب المنطقية في الإجابة عن التساؤلات الدينية، فعلى سبيل المثال، نما المنطق وترعرع في الهند والصين بالدرجة الأولى في سياق تلبية الحاجة الى تحليل النزاعات الحاصلة حول المبادئ الدينية، وكذلك فإن نمو ونضج الفلسفة الاسلامية المستندة إلى التقاليد الفلسفية اليونانية، كان يحرص بنوع خاص على الارتباط بين العقائد الدينية والتفكير الفلسفي.

إن فلسفة الدين هي على قدر كبير من الأهمية الخاصة، في الوقت الحاضر، ذلك إنه على الرغم من مزاعم المدارس الفكرية الإلحادية مثل الماركسية التي تدّعي أن العقائد الدينية يجب أن تباد وتهدم، إلا أن كثيراً من الناس يتجهون حالياً نحو الايمان



الديني؛ لقد وقف الملحدون كثيراً في وجه العقائد الدينية الأساسية، وتصدت فلسفة الدين للاجابة عليهم عبر توفير أساليب وطرائق لدحض مزاعمهم ودعاواهم. وفي الوقت الحاضر أيضاً، يواجه الناس أفكاراً دينية متناقضة بسبب شيوع وانتشار مختلف أنواع الاتجاهات الدينية انتشاراً واسعاً.

إن استخدام الطرائق الفلسفية غير مجد غالباً، ذلك لأنه يمكن إقامة وتقديم أدلة مقبولة على الآراء المتناقضة، ورغم عدم جديّة الفلسفة أحياناً في عرض الرأي الحازم ولكنها، مع ذلك، تساعد على الفهم. وباعتقادي إنّ فلسفة الدين مهمة، حتى لو لم تكن هناك مخالفات أساسية للمبادئ الدينية، وحتى لو أن جميع سكان العالم مسلمون، **فيجب أن توجد فلسفة الدين باعتبارها وسيلة مفيدة في أيدي المسلمين، لكي نستطيع** بواسطتها تجنّب الوقوع في الخطأ أثناء الاستدلال على المواضيع الدينية، لكي ننال بصائر وفهماً أكثر في سياق بنائنا المنطقي ومفاهيم العقائد عندنا.

ما هو الارتباط بين معرفة الله ومعرفة الإنسان، وأيهما أساس وركيزة للآخر؟

❋ اعتقد أنا شخصياً بأنه لا يمكن لأي شخص معرفة نفسه من دون معرفة الله، وهناك قول معروف ينسبه السنّة إلى النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم)، وينسبه الشيعة إلى الإمام علي عليه السلام وهو: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، وهذه جملة غنية المضمون، وينبغي وضع مؤلفات عديدة حولها، فأي مسعى لمعرفة النفس، من دون التوجه الى الله لن تكون له نهاية موفقة، وفي الوقت ذاته، تعلّمنا من العارفين الإسلاميين أنه إذا أراد أحد معرفة ربّه، فإن أفضل طريق لذلك، هو أن يجلو مرآة قلبه وينظر الى ما ينعكس عليها، على ذلك ففي النظرة الإسلامية نوع من الرابطة المتلازمة بين معرفة الله ومعرفة النفس، ونحن نصل الى معرفة الله عن طريق أسلوب تزكية النفس الذي يحتاج هو الآخر إلى معرفتها (أي النفس)، ولكن معرفة النفس ستجد مفهومها فقط في ظل معرفة الله، وبنظرة ما ورائية (ميتافيزيقية) يمكن القول إن أساس وركيزة علم معرفة الإنسان هو علم معرفة الله، ذلك لأن منشأ جميع المخلوقات هو الله، ولكن، وفي المقابل، يبتدئ علم المعرفة بمعرفة النفس، ثم يمتدّ إلى معرفة الله، وفي هذا المفهوم، تكون معرفة النفس أساساً وركيزة للمعرفة الالهية، لكن هذا تبيان غير مناسب، لأنه يجب التذكير بأن معرفة النفس ليست تامة من دون معرفة الله.



وعلى أية حال، فإذا كان المقصود من السؤال الارتباط بين معرفة الله ومعرفة الإنسان، بذلك الشكل المطروح في الأوساط الجامعية الغربية، فالجواب أن ثمة ارتباطاً ضئيلاً يوجد بينهما، فمن جهة إن علماء معرفة الإنسان ينظرون الى علم معرفة الله كنتاج ثقافي فقط، ومن جهة أخرى، فإن علماء معرفة الله من المسيحيين لديهم حديث مطول حول الماهية الإنسانية التي يسمّونها أحياناً بعلم معرفة الإنسان، بشكل يبحثون فيه حول آراء «تيليش» الذي هو عالم من علماء معرفة الله في مجال علم معرفة الانسان وماهيته، ولكن هذا له صلة ضئيلة بالدراسة التجريبية في باب الثقافة الانسانية وهو ما ينشغل به علماء الإنسان المحترفون.

باعتقادكم ماذا يريد البشر من الدين؟

* دار بيني وبين قس مسيحي حوار، حينما كنت أمارس التدريس في جامعة تكساس الجنوبية، سألني: «ما هي بنظرك الحصيلة التي يحوز عليها الانسان من وراء الدين؟». قلت مجيباً: «العدالة». ولكنه لم يتفق معي حول ذلك، وفقاً لتعاليم المسيح الانسان مذنب بالذات، ولا يمكن أن يجعل أي شيء في أي دين، الانسان عادلاً، أو أن يقيم العدالة في المجتمع الانساني. وبالطبع، فالله غفار في تعاليم المسيح، بناء على ذلك، قال لي القس: إنه يعتقد بأن هدف الدين يتمثّل بتأمين الراحة والرفاه والأمان للبشر، أي الراحة الروحية والمعنوية التي تحصل من الوعي بحبّ الله وعفوه عن الذين يتوبون على بابه.

إنني أرى أنه لا ينبغي التقليل من أهمية الاطمئنان الروحي الذي تؤمنه التعاليم الدينية، وبالأخص الأهمية الأخلاقية التي يضفيها الدين على العدالة الاجتماعية.

وسألني القس بنظرة غرور وإشفاق: «هل تعتقد حقّاً بأن الدين يمكنه أن يجلب العدالة للعالم؟». قلت: «ليس مهماً كيف ننظر الى القضايا، أو كيف تبدو الواجبات متعذّرة وإلى أي حدّ، المهم أن تلك مسؤولية كلّفنا الله بها، وعلينا أن نعمل بواجبنا في هذا الاتجاه الى أقصى ما نستطيع، وعلينا أيضاً أن نأمر بالمعروف وننهى عن المنكر».

إن الانسان يريد من الدين أشياء كثيرة من جملتها: الهداية، والراحة، ونضج الأسس الأخلاقية، ومعرفة النفس، والطقوس والتقاليد و...الخ. وفي جملة واحدة يمكن القول: ان الانسان يبحث في الدين عن الحقيقة المطلقة، عن الله تعالى.



ما هي «ماهية» الخطاب الديني؟ هل الخطاب الديني والمدّعيات الدينية وضعية أم نظمية ومنهجية؟

* اعتقد أن هناك موضوعات رائعة ووفيرة ذات صلة بهذا الأمر، يمكن تعلّمها من القرآن الكريم، فحينما كان النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) يتلو القرآن، كان الناس يعارضونه مدّعين أنه يقرأ قصصاً أو شعراً، وهذه النقطة مهمة انطلاقاً من أن الأسلوب الوحيد المفيد للبحث في مجال الخطاب الديني، هو مقارنته بلغة التاريخ والشعر.

ان الخطاب الديني ذو شبه كبير بلغة الشعر والتاريخ، ولذلك نشأت تهم الكفار تلك. ان الخطاب الديني يصف مثل الخطاب التاريخي الحوادث الماضية، كما يستفيد من الرموز والاستعارات مثل الشعر، وبالطبع فإن من يقتصر في تعامله مع الخطاب الديني على رؤية كثرة الحوادث الماضية والاستعارات والرموز وغيرها، سيفقد المفهوم الحقيقي لهذا الخطاب كما أساء الكفار فهم رسالة القرآن.

وهناك ميل في الغرب الى عدم استيعاب وقبول الأحاديث الوصفية إلا في حالة دعمها وتأييدها بواسطة الأساليب التجريبية العلمية، وقد أنكر بعضهم الدين على هذا الأساس، كما أعلن عدد من الفلاسفة والإلهيين، بهدف الحفاظ على الدين، أن المدعيات الدينية ليست وصفية بل منهجية ونظمية، واعتقد أن هذا الرأي قائم على أساس أفكار غير صحيحة حول الحقيقة الوصفية. إن كثيراً من المدعيّات الوصفية الحقيقية مثل الرياضيات والحقائق الفلسفية لا يمكن تبريرها عن طريق التجربة، بناء على ذلك فإنني أدّعي أن كثيراً من الحقائق الدينية وصفية، ولكن هذه الحقائق ليست غالباً ذات صلة بهذا العالم، على ذلك، فتبيان وتبرير مثل هذه الحقائق عبر الأسلوب نفسه الذي يتم فيه تبيان وتبرير الحقائق التابعة للعالم المحسوس، هو أمر ليس صحيحاً، ومن جهة أخرى فلا ينبغي رفض الادعاء القائل بأن الخطاب الديني نظمي ومنهجي رفضاً قاطعاً وكاملاً، ذلك لأنه يبدو أن هنالك عنصراً نظمياً ومنهجياً موجوداً في القضايا الدينية، فالحقيقة القائلة بـــ «لا إله إلا الله» لا تبيّن حقيقة واقعة فحسب، بل هي تتضمن علاوة على ذلك رابطة نظمية ومنهجية بين الشاهد بهذه الحقيقة وبين موضوعها وهو الله تعالى. إن فهم عدم وجود معبود سوى الله من دون إحساس



بالمسؤولية أمام الله أمر مستحيل، وعدم فهم الجانب المنهجي والنظمي يدلّ على عدم الفهم الكامل لمعنى الشهادة.

إن الخطاب الديني يشتمل فضلاً على الوقائع التاريخية والروائع الأدبية والشعرية على أشياء أوسع من ذلك بكثير، ويعتقد بعض المتأثرين بأفكار فيتغنشتاين (Wittgenstein) بأن قبول الخطاب الديني يعني استخدام اللغة في غير مجالاتها المعهودة، والعيب الذي يتضمّنه هذا الرأي هو استصغاره للخطاب الديني عبر فصله عن استخدامات اللغة الأخرى، إنني أريد أن ازعم أنه على الرغم من أن أهمية الخطاب الديني لا تتلاشى عبر ملاحظة عناصره الوصفية أو النظمية، إلا أن هذا لا يعني أن الخطاب الديني منفصل عن التفاصيل الوضعية والنظمية، أو عن الاستخدامات العادية للغة. إن الدين يخرج اللغة الى مجال أوسع من نطاقها المعتاد، ولكنه يمارس هذا الأمر بشكل يمكّنه من استخدام قدرته من أجل الدخول الى اللغة العادية والخطاب اليومي.

إن استخدام الخطاب الديني ليس لعبة مستقلة، بل هو تذكير بوجود الله.

كيف تتسنّى بنظرك دراسة وإثبات المدّعيات الدينية؟

* هناك عدة سبل لمعرفة أي مدّعى ديني معرفة صحيحة، ففي الفلسفة أو الدين يتبع الانسان أساليب فلسفية لإثبات أي مدّعى ديني، أي أنه يسعى للإجابة على التساؤلات التي أثيرت في وجه الدين وضده، وكذلك للتوفر على الأدلة الداعمة لهذه التساؤلات. وهناك استراتيجيات مختلفة بهذا الشأن، فالبعض يحاول التدليل على أن الحقائق الدينية تستنبط من البديهيات.

وفي المقابل، هناك عدد آخر يسعى الى تبيان الحقائق الدينية بطريقة يمكن معها سوق أدلة قابلة للفهم، وعلاوة على ذلك السؤال المطروح: فربما سأل أحد: «كيف يمكن اكتشاف الحقيقة؟».. يجب القول: إن الأساليب الفلسفية وأساليب معرفة الله يمكن أن تساعد الانسان على اكتشاف الحقيقة، وكذلك مطالعة الكتب والمجلات المختلفة والاستماع الى المحاضرات ... مما يعتبر مفيداً في هذا المجال، وهناك بعض الأشخاص ممن يتبعون أسلوباً ونمطاً واحداً من أنماط التفكير للتوصل الى فهم حقيقة أي مدّعى ديني، في حين يقوّم آخرون أدلة الموافقين والمعارضين ثم يصدرون



حكمهم بصحة المدّعى أو بخطئه، وعلى الشخص المعني أن يسعى الى التوفر على أدلّة جازمة وإلا فربّما ضلّ، أو ربّما قبل بصحة العقيدة بشكل لا يمكّنه من الصمود أمام النقد والتمحيص الدقيق، وإذا قبل شخص ما المدّعيات الدينية بالأدلة والبراهين فعليه أن يستزيد مما يدعمها ويقويها. إن المعنويات الدينية الشخصية تنهار وتتلاشى في نهاية المطاف إذا لم تتجذّر الحقائق الدينية وتترسّخ دائماً في النفس.

ما هي أهم الرؤى الغربية بالنسبة للدين؟ وما هو تقويمكم لها؟ وما هو سبب نمو فلسفة الشك والتشاؤم إزاء أسس العقائد الدينية في العصر الحالي؟

* نظراً لعدم إحاطتي بنظرة الغربيين بشكل عام في هذا المجال، لذلك فإنني سأقتصر في إجابتي على نظرة الأميركيين، ان كثيراً من الأميركيين يعتبرون أنفسهم متدينين، فحسب معظم الاحصاءات يعتبر 85 في المئة من الأميريكيين مسيحيين.

وهنا يطرح سؤال: إذا كان الأميركيون متدينين الى هذا الحد، فلماذا مازلنا نسمع قصصاً كثيرة عن ازدياد الفساد في الولايات المتحدة مثل التحلل الجنسي والعنف وتعاطي المخدرات وغيرها؟ إن الجواب صعب عن هذا السؤال، وربما كان من الأفضل أن يجيب عنه عالم اجتماع لا فيلسوف، لكن من المحتمل أن يرجع السبب الى الحقائق التالية:

لقد أحس الناس بعد الحروب العالمية في القرن العشرين أن الأمن العالمي ليس موجوداً بذلك الشكل المتصور، فقد ازدادت واتسعت المجازر والشقاء بعد الحروب الى درجة أن إيمان كثير من الفلاسفة والمثقفين قد تزعزع، وراح الآخرون الذين بقوا على الإيمان الديني لا يقبلون التعاليم الأخلاقية للزعماء الدينيين بتلك الثقة المعهودة سابقاً؛ لأن مثل هذه التعاليم لم تمنع الجرائم والعنف والفظائع التي حدثت خلال الحرب. لقد بقيت العقائد الدينية لكن على شكل باطني وشخصي (خاص) وسري. وقد تعرضت المبادئ الأخلاقية للتشكيك طوال حرب فيتنام، وامتنع الكثير من الزعماء الدينيين عن إدانة السياسة الأميركية هناك، في حين أيدها آخرون كثيرون، ولم تتصدّ لمعارضة الحرب سوى أقلية عملية (براجماتية) دينية خائفة من الكنيسة التي تتبعها. لقد كانت السلطات الرسمية ترغب بتأييد سياسة الدولة، ولهذا السبب نفسه تحول



السخط العام ضد الحرب الى حركة شاملة وأساسية، وتعرضت الأخلاق الجنسية والتقليدية للتجريح والنقد. وقد انزعج بعضهم من الكنيسة المسيحية التقليدية الى الدرجة التي تركوا فيها المسيحية واعتنقوا الديانات الهندية والبوذية وغيرها، وكان الأميركيون السود سعداء لأنهم سلكوا طريقهم الى الإسلام، فيما بقي معظم الناس مسيحيين، لكن الكنائس العريقة تم تسليمها الى الفرق الحديثة مثل «أولاد الله» ولم يستطع الأميركيون الخلاص من تبعات حرب فيتنام مطلقاً، وتلاشت النظريات الأخلاقية والدينية مما دعا الغالبية الى أن تعتبرها أكثر من ذي قبل مواضيع شخصية.

وبعد الحرب العالمية الثانية سيطرت الأفكار الغربية على كثير من المثقفين ووقع آخرون تحت تأثير النظرات الوجودية الالحادية مثل أفكار سارتر وهايدغر والآخرين كما اعتنقوا آراء فرويد في نبذ الدين، مثل هذه الأفكار فضلاً على الظواهر الاجتماعية المذكورة، تسبّبت في نمو الشك بين المثقفين.

وقد عادت - بالطبع - الأفكار الدينية في الوقت الحاضر الى الحياة من جديد ورفض كثير من الفلاسفة الأفكار المتهافتة مثل الماركسية والوجودية ومدرسة فرويد النفسية، وفي هذه الحال دفعت الظروف الأخلاقية المتردية في الغرب كثيراً من المثقفين والمفكرين الى العودة الى الفكر الديني للحصول على الهداية الحقيقية، الأمر الذي يتيح فرصة رائعة للتعريف بالفكر الإسلامي.

يرجى الاشارة الى بعض الفلاسفة المعاصرين ممن أيدوا المنحى الديني؟

* على الرغم من أن الجو الفلسفي المحترف في الغرب ينظر بشك وريبة الى العقائد الدينية، إلا أنه يبدو أن الأفكار الدينية آخذة باجتذاب الكثير من الفلاسفة يوماً بعد آخر وخاصة في اميركا، إن حركة شاملة في البيئات الفلسفية المختلفة عادت الى الظهور واخذت تنتقد التقاليد المدرسية والقيم الدينية، وقد قبلت «الماهيوية» في الميتافيزيقا مع اعتبار المنطقية والأجيال التي تتهم أن الماهيوية من الأوهام البالية، وتبدو نظريات الحقوق الطبيعية التي تجاهلها الليبراليون حتى الآن في طريقها الى الحياة مجدداً، كما أن هجوماً شاملاً يشنه كثير من الفلاسفة على كل التقاليد الليبرالية، في مجال الفلسفة السياسية، وهم يدعون لعقيدة تقول: «إن للمجتمع وقيمه وخاصة



الأخلاق والقيم الدينية أهمية أساسية». ويعترض في مجال علم الأخلاق من قبل من يدعون الى أن تكون التقوى والفضيلة محور الأفكار الأخلاقية، على سيادة نظريات كانت والنفعية، وفي النهاية فإن الميول الدينية التي بدأت بالبروز منذ (220) عاماً آخذة بالنمو الملحوظ، ولا يبدو أنها ستخبو وتنخفض، ويمكن استعراض بعض أهم المدافعين عن النظرية الدينية في الحركات الدينية المعاصرة بالتالية اسماؤهم:

1 - ألسدير مكنتاير (Alasdair Mcintyre) الذي شكّك كتابه «نحو التقوى» في المؤسسة الفلسفية الليبرالية بشكل تام وما زال يعتقد بأن هذا الكتاب هو أهم نقد لليبرالية في ما بعد الحرب العالمية الثانية وهو يعتقد بأن حل المشاكل التي أوجدتها الليبرالية موجود في الدين.

2 - ألفين بلنتينغا (Alvin Piantinga) وهو مثل مكنتاير أستاذ في جامعة «نوتردام» (Notredame) ولديه كتب كثيرة حول فلسفة الدين.

3 - وكذلك «بلن تينجا» و «وليم.ب. ألستن» (William P. Alston) اللذان يصدران مجلتي «الإيمان والفلسفة» و«جماعة الفلاسفة المسيحيين،وغير هؤلاء كثير...



فلسفة الدين والكلام الجديد

محمد رضا كاشفي

ترجمة: محمد شمص




مكتبة
الفكر الجديد

يعيش البشر منذ النشأة مع الفكر، ويكملون به مسيرة حياتهم المليئة بالصعاب والمشقّات، فيبدلونها بمقدرتهم إلى الراحة والهدوء. لقد ساق التفكر البشري الإنسان دائماً إلى منازل تحمل نتائج مثمرة ومفيدة، وفي ظل هذا السياق- أي العلم والتفكر - اكتسب كمالات رفيعة ومقامات عالية.

لم تكن ساحة هذا التفكّر محصورة بالمسائل المادية البشرية، بل نفذت إلى ميادينها المعنوية، وأدركت - إن لم نقل جميعها - الكثير من عناصرها الثقافية. هذا الأمر الظريف دليل على ترابط تطور العلوم التجريبية والطبيعية التي تنفع الإنسان في عمله الدنيوي والمادي مع اتساع رقعة العلوم الإنسانية التي تهتم أكثر بساحته المعنوية.

إذا اعتبرنا الدين أحد العناصر الأصلية والأصيلة، وواحداً من الأركان الثقافية الأساسية وهو كذلك لن يُستثنى عن هذا الأمر الكلي.

طبعاً أصل الدين ومنشؤه جهة سماوية، فقد عرضه الله سبحانه وتعالى على البشرية من خلال أناس لائقين صادقين بررة.

لكن النصوص الدينية تحمل في أعماقها جواهر مكنونة يكتشفها الإنسان بالفكر والتفكر، وخير دليل على هذا الأمر تطور تفاسير النصوص الدينية والعلوم المرتبطة بها، لكن يجب الالتفات إلى أنّ الإنسان لم يكتف بهذا المقدار من البحث حول الدين، بل دفعته طبيعة التفكر الذاتية إلى دراسة الدين بوصفه أمراً كلياً وظاهرة، وقام بتقييمه بنظرة خارجية كعنصر ومادة ثقافية.

والشاهد الصادق على هذا الادعاء تطور ورقي وسمو العلوم ذات الصلة بالدين في المجتمعات الثقافية والعلمية اليوم.



اختلف البحث في الدين أو الدراسات الدينية (The Study of religion) في الغرب منذ القرن التاسع عشر بشكلٍ ملحوظ، هذا التحول كان معلولاً لعوامل متفاوتة، يمكن إرجاعها إلى ثلاثة أقسام كليّة:

1ـ الوقائع الاجتماعية - السياسية: من قبيل الفتوحات الاستعمارية الأوروبية أو سفر العلماء الغربيين إلى الشرق ونصف الكرة الجنوبي.

دفع هذا الامر إلى التعرف على الديانات الأخرى غير المسيحية واليهودية، إذ بدأت دراسات الأديان المقارنة (Comparative religion) مع تعرف الأوروبيين على الأديان الأخرى كالإسلام والبوذية والهندية وغيرها[1].

2 إيجاد نظريات حديثة في المباحث الفلسفية: مثلاً مع وجود الفلسفة النقدية (Critical Philosophy) انقطع آخر اتصال بين الإلهيات (Theology) والتعقّل (Reasoning) وارتكزت ما بعد الطبيعة الى الضمير والوجدان (Conscience).

وقد رأى (كانط) أنّ جذور الدين تكمن في الشعور الإلزامي الأخلاقي (Moral obligation) للإنسان[2]، مما دفع إلى الاهتمام بالتجربة الأخلاقية (Moral experiential) أكثر من الإلهيات الوحيانية (Rerealed Theology) والإلهيات الطبيعية (Natural Theology) أو الدين العقلاني (Rational religion).

3 إيجاد وانتشار نظريات وآراء جديدة في العلم (Science): فقد طرح علمُ الإنسان (anthropology) نظرية حول تطور الأديان، وأوجد في الأذهان أن هناك تحولاً وتطوراً في المجتمعات الثقافية، والدين واحد من هذه الأمور التي شملها هذا التطور.

وأكّد علمُ الآثار (archorology) هذا الأمر أيضاً، فاعتبر أن المجتمعات كانت ملحدة فمشركة ثم موحِّدة.

أو مثلاً نظرية الإلصاق (Progection) في علم النفس التي أدّت إلى عدم اعتبار

---

(1) البحث الديني، طهران، مؤسسة الدراسات والبحوث الثقافية، الطبعة الأولى، 1372هـ 1993م. ص، 133، 129، 126.

(2) ايان باربور: كتاب العلم والدين.



الدين أمراً واقعياً، فنظرية الالصاق تقول إن الإنسان ينسج في البداية شيئاً في خياله، وبعد مرور الزمن ورسوخ الاعتقاد ينسى أن هذا الشيء من صناعته ونسيجه، لذلك يرى ان هذا الأمر واقعي ويعتقد بتحققه وتأصّله في الخارج[1].

ويعتقد ماركس وفرويد ان العقيدة الدينية إلصاقية مع اختلاف عباراتهما، إذ يعتبر كل واحد منهما أن الدين من صنع الفكر البشري، وليس أمراً واقعياً وأصيلاً، ثم نسي هذا الإنسان أنه صانع هذا الدين بنفسه.

مجموع هذه العوامل الثلاثة جرّت إلى تفاوت الآراء وتطورها حول مفهوم الإيمان، وقام قوم بتجزئة وتحليل الظاهرة الدينية بصورة نقدية، هذا الأمر دفع إلى رقي العلوم وتطورها في مجال الدراسات الدينية، ويجب الالتفات إلى أن خطر تحريف الدين لا يقع من المتدينين عند بحثهم في الأديان الأخرى فحسب، بل يُلمس أيضاً من غير المتدينين عند اظهار آرائهم ونظرياتهم في المعرفة الدينية.

لهذا السبب إن بحث علم المنهج أو الأسلوب (Methodology) في المعارف الدينية يُعدُّ من أهم موضوعات الدراسات الدينية.

وتنقسم العلوم المنضوية تحت عنوان الدراسات الدينية على مجموعتين كليتين:

1ـ العلوم التي لا صلة لها بحقانية وصدق وكذب الأديان.

2ـ العلوم المرتبطة بحقانية وصدق وكذب الأديان.

القسم الأول من العلوم ينقسم من ناحية أسلوب البحث في الأديان على نوعين كليّين:

أ-المناهج الباحثة حول الأديان بنظرة خاصة كالبحث عن الدين من جهة علم الاجتماع وعلم النفس.

علم الاجتماع الديني (Religion Sociolojy): يُبحث في هذا العلم عن آثار الدين في المجتمع، أو يُبيّن مقدار الابتعاد عن الدين في العالم بالقياس مع الثقافات السابقة.

علم النفس الديني (Religion Psychology): يُبحث في هذا العلم عن الآثار والنتائج التي يتركها الدين على الفرد المتدين، ويناقش الدوافع لاعتناقه ديناً خاصاً.

---

(1) ماركس، داروين، وفرويد، كل واحد منهم طرح الإلصاقية لكن بطريقته الخاصة. لمعرفة تفاصيل أكثر حول هذه النظرية راجع مقالة: توضيحات علم النفس للدين، كتبه ويليام آلستون.



ب- المناهج الباحثة حول الدين كله، إذ تتناوله لا من جهة كونه علماً خاصاً، وأهم المناهج في هذا النوع من البحث، المنهج التاريخي (Historocal)، والمنهج الظواهري (Phenomenology).

المنهج التاريخي: سعة هذا الموضوع، وكثرة العوامل الدخيلة في الدين، وعدم القدرة على بحث كل جوانبه جعل المقصود والمراد من المنهج التاريخي علم معرفة الأديان، أما أهداف هذا المنهج فهي عبارة عن:

ـ كشف العناصر المشتركة بين الأديان المختلفة وشرحها.

ـ كشف جواهر الأديان.

ـ انتزاع قوانين تكامل الأديان.

ـ توضيح العلاقات المتقابلة، الرابطة والقرابة والتأثير المتبادل بين الأديان و...

هذا المنهج بحد ذاته استقرائي، يتعرض للبحث عن المذهب في عينيته الخارجية، ومنشئه التاريخي، وفي احتوائه معنىً للحياة الثقافية والاجتماعية والفردية. في هذا المنهج يُستفاد من أسلوب المقارنة [1] لمعرفة خصوصية دين معين ومنشأه، وقرابته من سائر الأديان، والمقتبس منها، ومعرفة نوع الدين، وشكل الدين، ورموزه العامة.

يتمايز البحث التاريخي عن التاريخانية (Historicism)، ففي التاريخانية يوجد تفسير تاريخي لكل ظاهرة، ويرجع كل شيء إلى التاريخ وحركته، أما البحث التاريخي الديني فليس كذلك.

يخالف هذا المنهج نمط التحويلية (Reductionism) لأن أصول التحويلية ترجع كل ظاهرة دينية إلى مفهوم من الدين مفروض سابقاً، والبدء بدراستها بحكم قبلي، ولا يمكن الجمع بين أي نوع من الأحكام القبلية في الدراسات الدينية مع منهج ونمط مؤرخي الأديان وهو حصولي استقرائي وتاريخي، إلاّ إذا كان هذا الحكم المسبق فرضية فلا إشكال حينها في نفيه أو إثباته بالمنهج التاريخي [2].

ـ الظواهرية الدينية (Phenomenology of religion): يمكن القول مع صرف

---

(1) 4- لهذا السبب أطلق البعض كماكس مولر على هذا العلم اسم الدراسات التطبيقية بين الأديان، أو الأديان المقارنة (Comparative Study of religions).

(2) اقتبست هذه الاختلافات من الكتاب الدراسي للدكتور إيلخاني.



النظر عن استعمالات هذا الاصطلاح وتاريخه، وعدم ملاحظة الاختلافات الذوقية في تفسيره: إن الظواهرية الدينية تبحث في الظواهر الدينية بالشكل والصورة التي تظهر بها، ولا تلتفت إلى ما وراء الظاهرة من محيط وتاريخ وغيره، ووظيفة عالم الظواهر ترتيب وتنظيم هذه الظواهر، ويدرك بالمقارنة بين الكتب والنصوص والظواهر الدينية وبنيتها (Structures) مفهومها ومعناها، ويمكن القول إن علم الظاهرة الدينية في جوهره توصيفي (Descriptive).

مع العلم أن عالم الظواهر بالمقارنة بين الظواهر الدينية يستهدف الغايات التالية:

1 توصيف وتنظيم الظواهر، واكتشاف مرتكزات الدعاء والفِداء والسحر والأسطورة وغيرها، ووصفها وتنظيمها أيضاً.

2 اكتشاف العناصر التي يتألف منها الدين، والأشكال والأمور الثابتة في سائر الأديان أو في دين خاص، بالطبع الثوابت على الصورة الواقعية التي يكون عليها ذلك الدين.

فكما لاحظنا، هذان المنهجان في الدراسات الدينية، (المنهج التاريخي، والمنهج الظاهري) يشتركان في بعض الأصول، ويمكن القول إنهما متكاملان للوصول إلى المعرفة الدينية؛ لأن تاريخ الأديان من جهة يسعى لاكتشاف الوقائع والحوادث وتكوّنها، ولا ينتهي به هذا السعي إلى إدراكٍ عميق لماهيتها، أو لكشف (معنى الأمر الديني)؛ لأنَّ هذا العمل من شأن واختصاص علم الظاهرة. من جهة ثانية فإن علم الظاهرة لا يستطيع العمل من دون علم الملل والأقوام، وفقه اللغة، وسائر الفروع ذات الطابع التاريخي.

بعبارة أخرى، علم الظاهرة الدينية هو الإدراك المذهبي للتاريخ في أبعاده المذهبية، أما وظيفة مؤرخي الأديان أيضاً فهي المعرفة الدقيقة لمعاني وماهية الظواهر الدينية، وبعبارةٍ ثالثة التحقيق حول أي دين ينبغي أن يكون من الداخل والخارج، فيجب، برؤيةٍ داخلدينية أن يضع عالم الظاهرة نفسَه مكان المؤمن بذلك الدين ليدرك روحه ومعاني معتقداته وآدابه، أما بالرؤية الخارجدينية فيجب النظر إلى الدين بشكل كلي، والبحث حول مسيرة العقائد وتكوينها، وتبيين أصولها على مدى التاريخ، ولا يتم هذا إلا بالمنهج التاريخي ومنهج الظاهرة الدينية على السواء. من هذا المنطلق يمكننا أن



نقول إنهما مكملان لبعضهما في سبيل الوصول إلى المعرفة الدينية[1].

ينبغي ألا ننسى أن هذين المنهجين بصورةٍ عامة يبحثان في الدين من جهة وقوعه وتحققه لا من جهة التعاريف والواجبات، ومن خلال معرفتنا لهذين المنهجين نرى ونلمس الضعف والانزلاق الدخيلين على الدين، ونستطيع ترميمه وتطبيقه مع هدفه الغائي والنهائي بصورة أفضل.

أما العلوم المرتبطة بحقانية وصدق وكذب الأديان فهي:

1ـ فلسفة الدين (Philosophy of religion).

2ـ الكلام (Kalam).

فلسفة الدين:

هذا العنوان حديث في قاموس الفلسفة تقريباً، مع أن موضوعاته قديمة بقدم الفلسفة.

مفهوم فلسفة الدين يتضمن الفرق بين الفلسفة والدين، إلاّ أن معنى هاتين الكلمتين (الفلسفة والدين) وتركيبهما الاضافي محلّ نزاع ونقاش طويلين، لذا نكتفي ههنا بتعريفين يتمتعان بخصوصيات بارزة بحيث ترجع باقي التعاريف إليهما بطريقة أو بأخرى:

1ـ فلسفة الدين عبارة عن استعمال الطرق الفلسفية (Philosophic methods) للاجابة عن الأسئلة المتعلقة بالمواضيع الأساسية في الفكر الديني.

وليس المراد من الفلسفة في فلسفة الدين التعريف الاصطلاحي، بل الفلسفة الموجودة في الجامعات الغربية، أي سلسلة من المباحث التاريخية والميتودولوجية. في الواقع إن طريقة الفلسفة الأساسية خليط من الدراسات التاريخية والتحليلات المنطقية (Logical analysis) المفهومية (Conceptual) وعلم اللغة (Philology).

2ـ فلسفة الدين هي التفكر الفلسفي حول الدين، فتكون بهذا البيان جزءاً من الفلسفات المضافة وفرعاً من علم المعرفة (Epistemology) بالمعنى الأعم، لأنها تتطرق بالانطلاق من موضوعها، أي استقلالية الدين، ومن الخارج إلى البحث والتحقيق في الأمور والموضوعات الدينية.

---

(1) يمكنك العثور على دمج هذين الأمرين في أفكار «مرسيا الياد» راجع مقالة: مفهوم الدين في فكر إلياد، ستليوس البابا الكسندر وبولس.



إن فلسفة الدين علم ثانوي، أو مع الواسطة، لأنها ليست جزءاً من المواضيع الدينية، بل هي كفلسفة الحقوق بالنسبة للدراسات الحقوقية والمفاهيم والأدلة القضائية[1].

إنّ ميدان فلسفة الدين هو الدراسات الدينية الفلسفية، أي التفكير الفلسفي حول الدين لا الدفاع الفلسفي عن المعتقدات الدينية. نعم كانت في السابق بهذا المعنى الأخير واعتبرت مكملة لدور الإلهيات العقلية المتفاوتة عن الإلهيات الوحيانية.

لكن في عصرنا الحاضر لا يُعدّ هذا فلسفة دينية بل دفاعاً عن الدين (apologetics).

بناء على هذا التعريف نرى من الضروري التذكير بالأمور التالية:

1 الفلاسفة الباحثون والمحللون عقلياً للقضايا الدينية (Religions Statements) هم على أقسام عدة.

ذهب قوم في طرحهم لهذه الأمور إلى بيان معقولية بعض النظريات الدينية، وكان البعض الآخر في صدد الردّ أو التشكيك في بعض الأفكار والآراء الدينية، أما المجموعة الثالثة من الفلاسفة فقد رأت البحث حول المسائل المرتبطة بخلافات ونزاعات الأديان بحيادية تامة، ويسعون فقط لتحديد وتعيين ما إذا كان هناك وجود لنوع خاص من المعارف والمفاهيم في الأمور الدينية، وهل نحتاج إلى موازين ومعايير خاصة أم لا؟

وقد رأى بعض الفلاسفة بهذا البيان أن فلسفة الدين تنطوي على سعي لإيجاد تبريرٍ أو تبيينٍ عقلي لأديانهم، وغيرهم اعتقد أن في ذلك سعياً لتبرير وتوجيه إلحادهم، وكان عند قوم آخرين مجرد سعي لدراسة وبحث ساحة أخرى من العلاقة والتجربة الإنسانية[2].

تبيَّن مما ذكرناه وجود اختلاف يدور حول ما إذا كان الباحث في فلسفة الدين ينبغي أن يكون معتقداً بالدين أم لا؟

وتبنّى قوم القول بأن فيلسوف الدين لا يلزم أن يكون فرداً عقائدياً، بل يمكن أن يكون منكراً لله (Atheist) أو مؤمناً به (Theist) أو لا أدرياً (Agnostic).

---

(1) جان هيك، فلسفة الدين، وفلسفة الدين من ترجمة لمقالة برود فوت (Proud Food) في موسوعة الدين (إشراف: مرسيا إلياد).

(2) كليات الفلاسفة لبابكين، ريتشارد واسترول، آوروم.



على أية حال من جهة كونه فيلسوف دين فهو غير ملتزم بدين معين، لهذا كانت كلمة (الدين) في فلسفة الدين مطلقة، وغير مقيدة لا بالإسلام ولا بالمسيحية ولا بأي دينٍ آخر[1].

من هذا المنطلق فلسفة الدين هي إحدى شعب الفلسفة المضافة (في مقابل الفلسفة الأولى) وهذا سبب احتوائها لأحد الأحكام الكلية الفلسفية، أي تحري الحقيقة والبحث العقلاني الحر.

لذلك لا ينبغي لفيلسوف الدين من الناحية الفلسفية، وكونه مقيّماً وناظراً للدين بنظرةٍ خارجة عنه، لا ينبغي أن يكون ملتزماً أو معتقداً بالدين مورد دراسته وبحثه.

ويعتقد باحثون آخرون بضرورة أن يكون فرداً متديناً، لأن أي شخص أراد التأمل والتفكر بعقلانية من دون أن يكون عنده تجربة دينية غير قادر على فهم الدين، ويعتقد هؤلاء بوجوب البحث في فلسفة الدين على أساس التجربة الدينية (Religious experience)، لأن جميع موضوعات فلسفة الدين كالإيمان، والعبادة، والسنة، والوحي، والخلود وجميع النـزاعات والمعضلات وغيرها هي داخل التجربة الدينية، والإبهامات المرتبطة بفلسفة الدين تقع فقط عندما يقوم العقل دون الاستفادة من التجربة الحقيقية في سعيه النقدي للدين. هذا السعي باعتقاد هذه المجموعة يشبه لعب الطفل الصغير الذي لا يدرك طريقة وأسلوب الكبار، كما يعتقدون أن البحث حول الدين من خلال نظرية علمية بالمعنى الدقيق للكلمة غير ممكن بالأصل؛ لأنه بالرغم من وجود بعض التشابه الظاهري إلاّ أنّ أهداف ومناهج العلم والدين متفاوتة، ونحن لا نستطيع من خلال جمع المعطيات وتقسيمها، والمقارنة بينها، وتدوين عدة مقالات كلية لا نستطيع الوصول إلى الماهية الواقعية للتجربة الدينية؛ لأن أي سعي وعمل لتبيين وتفسير التجربة الدينية عن طريق التفكيك والتحليل والمشاهدة لن يبتعد لزوماً عن الأخطاء النفسانية.

الدين من دون الفلسفة كالزورق من دون ركاب، وبديهي أن الركاب لا يقومون مقام الزورق[2].

---

(1) فلسفة الدين لجان هيك، وسلطاني؛ إبراهيم؛ ونراقي؛ أحمد؛ الكلام الفلسفي، مقالة فلسفة الدين (حوار بريان مكي بانينان اسمارت).

(2) أنظر كنموذج مقالة «فلسفة الدين: الحقائق والإبهامات» للدكتور رام نات شرما.



خلاصة الأمر بناء على هذه الرؤية فإن فيلسوف الدين يستطيع البدء بتقييم وتحليل عقلاني لعناصر دين ما عندما يمتلك تجربة شخصية عن تلك العناصر، ويكون قد أدركها بعمق ودقة.

يبدو أنه يمكن الالتزام بالنظرية الثانية، لكن في الوقت نفسه لا يتنافى هذا مع عدم اعتقاد والتزام الفيلسوف الديني بالعنصر مورد البحث، لأنه كما رأينا في علم الظاهرة الدينية أن أحد الشروط والمميزات الأساسية لهذا المنهج أن يسعى عالم الظواهر لإدراك الظاهرة الدينية، فيضع نفسه مكان الفرد المتدين محل البحث والتحقيق بحيث يكون على أقل تقدير داخل القالب العقائدي لهذا الفكر لا أن يكون موافقاً ومعتقداً أو ملتزماً، أو تابعاً لذلك النظام الفكري[1].

بناءً عليه، لماذا لا يكون فيلسوف الدين ملتزماً بالدين في إدراكه العناصر الدينية، وفي الوقت نفسه لا يكون فرداً ملحداً أو لا أدرياً؟

على كل حال من المناسب أن يتدارس المفكرون هذا الأمر بجدية أكثر، ويُبيّنوا: هل الاعتقاد والالتزام شرط في البحث الفلسفي للدين، أم لا؟

2 هدف فيلسوف الدين البحث العقلاني في الأمور المشتركة بين الأديان، وفي المبادئ أو المسائل (الخارجة عن الدين) ويُبيّن من خلال التفحص العقلاني هل هذه الأمور عقلانية (Rational)؟ أي يتعهد العقل إثباتها، أو غير عقلانية (Irrational)؟ أي لا يتعهد العقل بنفيها أو إثباتها؟ أو ضد العقلانية (Antirational)؟ أي لا يتعهد العقل بنفيها؟

بالطبع يكون هدفه الأصلي بيان أي واحد من هذه الأحكام هو عقلاني، ويكتشف ومن ثم ومن خلال هذا البحث المفاهيم والأحكام (غير العقلانية) و(ضدَّ العقلانية)[2].

3 - فلسفة الدين من بين المناهج التجريبية (Experiential) النقلية (Rerealed)، الشهودية (Intuitional)، والعقلية (Intellectual) لا تستفيد إلاَّ من المنهج العقلي، وفي الواقع فلسفة الدين فريدة في أسلوبها.

ومما تجدر الاشارة إليه وكما قلنا في التعريف الأول لفلسفة الدين أن الطريقة

---

(1) بالطبع إن مقدرة عالم الظواهر على إدراك تلك الظواهر كإدراك المتدين تماماً محل تأمل ونقاش.

(2) مبادئ وتاريخ الفلسفة الغربية، هالينك ديل.



الأساسية للفلسفة المعاصرة في الغرب عبارة عن خليط من البحوث التاريخية والتحليلات المنطقية، والمفهومية، وعلم اللغة، لكن ليس بمعنى أن هذه المناهج المستخدمة في هذه العلوم صاحبة القول الفصل والنهائي في فلسفة الدين، بل تستفيد من هذه العلوم وتقوم بتقييمها بملاك العقل، وفي الواقع الحكم النهائي على عاتق ومسؤولية العقل وقوة التحليل لدى الفيلسوف الديني.

4 - إذا قبلنا أن فلسفة الدين تبحث بصورة عامة وكلية حول الدين مع قطع أية علاقة لها به، عندها ستتفاوت مع الإلهيات الفلسفية (Philosophical Theology) لأن هذه الأخيرة جزء من الإلهيات الواقعية داخل محيط ووعاء العقل، وترتبط بالدين من هذا الجانب[1].

5ـ بهذا التعريف لفلسفة الدين يمكن القول إنَّ عملها ينقسم على نوعين كلّيّين:

أ. البحث والتقييم لعقلانية المعتقدات الدينية مع ملاحظة انسجامها واعتبار البراهين المتعلقة بإثباتها وتوجيهها.

ب. التحليل التوصيفي، ولتوضيح اللغة والمعتقدات والأعمال الدينية مع ملاحظة خاصة للقوانين الحاكمة عليها، وتعيين موقعها بالنسبة إلى سائر الظواهر الثقافية[2].

ارتباط فلسفة الدين بالعلوم الأخرى:

بما أن فلسفة الدين هي علم ثانوي، أو مع الواسطة، فإن لها ارتباطا وثيقا بفروع من المباحث المعرفية وبعض مناهج الدراسات الدينية والعلوم الإنسانية وحول هذا الارتباط مع بعض المباحث المعرفية، يمكن الإشارة إلى أربعة مواضيع مهمة، هي:

أ. فلسفة الدين ترتبط بفلسفة الأخلاق (Moral Philosophy) إذ يحاول بعض فلاسفة الدين تأمين الأصول والمباني الأخلاقية للالتزام بالأوامر الإلهية، كما تتناول بحوثها، من جهة ثانية، مواضيع ذات طابع ديني أخلاقي، كالذنب، والتوبة، والغفران، ويُقيِّمها فيلسوف الدين تقييماً عقلانياً.

ب. ترتبط أيضاً ببحث المعرفة، إذ يبحث فيها عن إمكان المعرفة وماهيتها وكيفية علم الإنسان بالله وعلم الله بمخلوقاته.

---

(1) راجع مجلة ارغنون الصادرة في طهران، السنة الثانية، العددان 6 ـ5، ربيع وصيف 1995م، ص6.
(2) فلسفة الدين،(Proud Food) في موسوعة الدين (تحت اشراف م. الياد) ج11: ص305.



ج. ترتبط فلسفة الدين بالمنطق (Logic)، فقد أضحى (وجود معنى) (Meaningfulness) للقضايا الدينية في عصرنا الحاضر واحداً من أهم المباحث في فلسفة الدين. وقد راجت هذه المسألة بين العلماء المعاصرين بعد ظهور هذا التساؤل، إذ ربما كان الكلام والقضايا المتنازع عليها لقرون عديدة لا معنى له بالأصل (Meaninglessness)، أي لا يحتوي أو يتضمن أي ادعاء، كما طُرحت هذه الشبهة عند فلاسفة الأديان، فربما انسحب هذا التساؤل أيضاً على القضايا والمدعيات الدينية، وكانت من نفس جنسها، فنكشف حينها أن الأوقات الطويلة التي صُرفت في نفيها أو إثباتها لا فائدة منها، مما دفع فلاسفة الدين إلى دراسة هذه الشبهة بدقة وجدّية.

د. فلسفة الدين لها ارتباط بفلسفة اللغة (Philosophy of language) ففي البداية تبلور هذا السؤال: ما هي لغة الدين (Language of religion)؟

ثم تلته الأسئلة التالية: هل لغة الدين لغة شعرية؟ أم لغة أسطورية (Mythical)؟ أم لغة إخبارية؟ أم لغة عرفية (Ordinary Language)؟ وغيرها من التساؤلات، وكانت الإجابة عنها احدى أهم وظائف فلسفة الدين[1].

ورغم أن فلسفة الدين تختلف عن المناهج الأخرى للدراسات الدينية، إذ لا يكتفي فيلسوف الدين بتبيين وتوصيف المدّعيات الدينية، بل يحلّلها ويحكم عليها على عكس المناهج الأخرى للدراسات الدينية، إذ تكون توصيفية مجردة، ولا يجد الفيلسوف نفسه مجبراً بالحكم عليها. وهكذا ترتبط فلسفة الدين بفلسفة اللغة وتستفيد من مباحثها أثناء تحليلها.

نكتفي بالحديث عن ارتباط فلسفة الدين مع تاريخ الدين وعلم الاجتماع الديني وعلم النفس الديني.

تاريخ الدين (History of religion):

يتعرّض هذا العلم إلى رواية وتوضيح حركة تطور الأديان على مر العصور، وهو أمرٌ توصيفي، كما يُبيّن كيفية تطور وتبدل الأديان المختلفة خلال أزمنة متفاوتة، وما

---

(1) يلاحظ:
=Hepburn. Ronald W. The philosophy of Religion (Pafkinson C. H. R) An Encyclopedia of philosphy. Rout ledge london. 1989. p. 857.



هي العوامل التي بعثت على رقيها وتطورها، والعوامل الموجبة لتحجّرها وتخلّفها.

ومع أن هذا العلم توصيفي ويتميز عن فلسفة الدين، وهو يعتمد على كمية كبيرة من الآداب والرسوم الدينية والرموز والأساطير والمعتقدات الدينية بوصفها وثائق تدل على الواقعية الدينية.

كل هذه المعطيات تؤمّن ساحة نشاط وعمل فلاسفة الدين ليعملوا على تبيان الجذور والأسس الكلية والمعاني الثابتة للأمور القدسية (Numinous) أو الأمور الإلهية، وكشف علاقة القضية الدينية بالسلوك والآداب والرسوم الدينية، وتحليلها بالطريقة العقلانية.

على هذا الأساس، يؤمن تاريخ الأديان المادة والمعطيات لفلسفة الدين، وتضع فلسفة الدين بدورها الملاكات والمعايير التقييمية، والتفاسير لهذه المعطيات الدينية[1].

علم الاجتماع الديني:

ينظر عالم الاجتماع إلى الدين كظاهرة اجتماعية، ويلحظ فيه تأثيره على المجتمع، وقد يُعبَّر عن هذا الاتجاه في عالمنا اليوم بالوظيفة (Functionalism).

من هذا المنطلق، فإن تعريف العلم الاجتماعي للدين عبارة عن ملاحظة الميادين الاجتماعية، والاقتصادية، والتاريخية، والثقافية التي تتمظهر في ذلك الدين، كما إن رؤية ونظرة علم الاجتماع للدين تبين مقدار تأثير العالم بالدين قياساً على الثقافات الماضية، وعندما تثبت هذه الملاحظات من الناحية العلمية يلزم على الفيلسوف التدقيق في دوافع التغيير في الأديان وعلاقة الدين بالأخلاق. إذاً حول العلاقة بين فلسفة الدين وعلم الاجتماع الديني يمكن القول باختصار:

إن علم الاجتماع الديني مع أنه توصيفي لا تحليلي (Analytic)، إلاّ أن هذه الرؤية والاتجاه يؤمّنان المعطيات والمواد لفيلسوف فلسفة الدين فيتفحصها ويُقيّمها بمعيار عقلاني[2].

---

(1) «فلسفة الدين، حقائق وإبهامات»، الدكتور رام نات شرما.

(2) Ricoear Paul. Main Trends in philosophy. (New York. Hdmes and Meier publishers. Inc. 1979. P. P. 372-392.



علم النفس الديني (Psychology of religion):

يبحث في هذا العلم عن الدوافع النهائية الممكنة لتديّن الإنسان، بالاضافة إلى الآثار والنتائج التي يتركها الدين في روح وسلوك الشخص المتديّن.

إن تفسير البحث النفساني الديني بحدِّ ذاته ليس فلسفياً على الإطلاق، لكن البحث النفساني يكلف الفيلسوف الباحث والمشتغل بالأمور الدينية وظيفة البدء من جديد وبجدية بتوضيح وتقييم مسائل من جملتها الميل لدى الإنسان، والتمثيليات الأسطورية المعبِّرة عن طريقة الفهم والاستيعاب الديني، أي علاقة العبد بالمولى، والهبوط باعتباره مرآة ونموذجاً للذنب، والجنة باعتبارها نموذجاً للبراءة من الذنب[1].

بصورة عامة، يمكن القول إن فلسفة الدين المعاصرة هي في الأساس حوار مع آخر اكتشافات العلوم التي يبحث الإنسان عنها من النواحي الاجتماعية والتاريخية أو اللغوية.

المفكر بول ريكور (Paul Ricoear) لديه عبارة جميلة في هذا المجال نكتفي بذكرها لتتضح المسألة، يكتب ريكور:

لأن فلسفة الدين دراسةٌ للإنسان الخارجي، فإنها على علاقة مع ما يعدُّه الإنسان أساساً ونهائياً، ولا يمكن ألا تكون على اتصال مع مكتسبات هذه العلوم التي تمَّت حول المعرفة الذاتية لنمط الوجود وإظهار ما في ضمير الإنسان ووجدانه.

وليس صدفةً أن يقترن ظهور هذه العلوم مع ما نعتبره الابتعاد العالمي عن الدين، وإن سعي الإنسان المعاصر للسيطرة على الطبيعة، والمجتمع، والظواهر الجسمانية والنفسانية، وكشف القوانين الحاكمة على عمل هذه الظواهر بطريقة علمية، كلها معلولة لإرادة واحدة، وهذه الإرادة ساقت الإنسان إلى طرد الأمور المقدسة من عدة ساحات واسعة من الوجود، وإلى تجاهل وعدم اعتبار القول بأن الدين هو مفتاح لفهم كل ظواهر هذا العالم، واعتبر أي بيان أو إدراك ناظر إلى ما وراء هذا العالم موهوماً، ثم وجَّه إليه سيلاً من الانتقادات والشبهات. لذلك أوجد الابتعاد عن الدين مشاغل ووظائف جديدة للفلسفة الدينية، واشتغل بها الكثير من المفكرين المعاصرين.

---

(1) 18- المرجع السابق، ص149-150 .



وكان على هؤلاء المفكرين إمّا أن يجدوا تفاسير تنفي الظواهر الدينية على أساس ما تفضي إليه العلوم الإنسانية الخطيرة، وإما إعادة النظر والتفكير الديني الدقيق حول هذه التفاسير من خلال عملية نقدية.

على كل حال يُلزم حكم الابتعاد عن الدين اعتبار الإنسان مقياس ومرجع الأمور جميعها. الإنسان المتدين الذي تدور كل هذه الدراسات حوله، ويستمر التفكر حول الأمور المتعالية عن طريق معرفة الإنسان الفلسفية، بالاستناد إلى أي بناء كان من العلوم الإنسانية[1].

موضوعات فلسفة الدين:

يُبحث في فلسفة الدين نوعان من المسائل:

1ـ المسائل الداخلدينية.

2ـ المسائل الخارجدينية[2].

المسائل الداخلدينية هي التي يقول بها المتدينون بدين أو مذهب، وتستند إلى كتبهم المقدسة، بالطبع يتناول فيلسوف الدين من بين هذه الموضوعات العناصر المشتركة بين الأديان[3].

المسائل الخارجدينية هي التي لا يجد المتدين بدين خاص شيئاً منها في كتبه الدينية المقدسة، وينبغي عليه أن يبحث حول هذه الأمور خارج الدين؛ لأن هذه الموضوعات بوصفها أسساً ومبادئ تؤثر في طريقة فهم واستيعاب الدين، ويجب عليه أيضاً من هذا الجانب أن يُظهر رأيه حول تحليل العناصر الدينية.

ومن المسائل الداخلدينية التي يمكن الإشارة إليها:

الاعتقاد بموجود فوق المادة والماديّات، خلود الروح (Immortality) خلق الموجودات من العدم إلى الوجود (Creation ex - mihilo)، ماهية الروح (Soul)، هدفية هذا العالم، تمتع العالم بمنظومة أخلاقية (Moral order) الإيمان (Faith)، الوحي (Rerelation)، موضوع الشرور (evil) وغيرها.

---

(1) مدخل إلى الفلسفة، م. س. ص147.

(2) استلهمت هذا التقسيم من دروس الكلام للاستاذ مصطفى ملكيان.

(3) يجب التنبيه إلى أن المقصود من الأديان في فلسفة الكلام وفلسفة الدين هي الأديان التقليدية (-reli gions Traditional).



على سبيل المثال، واحدة من المسائل الداخلدينية القديمة والرائجة في فلسفة الدين هي المباحث المتعلقة بالتوحيد الفلسفي أو الإلهيات الطبيعية (العقلية). أول وأهم هذه الأبحاث موضوع الوجود وكيفية ذات البارئ عزّ وجلّ، كما أن تحليل مفهوم الله، والبحث في الماهية الإلهية وصفاتها، والبراهين المطروحة لإثبات وجود الله، كل هذه تؤلف المحتوى الأصلي وأساس التوحيد الفلسفي، وكذلك صفات مثل: الوحدة (Unity)، البساطة (Simplicity)، العلم المطلق (Ommiscience) الكمال، السرمدية (Eternity)، والثبات كلها مفاهيم تحتاج إلى الدراسة والتحليل لتتضح معانيها، ويُقاس انسجامها، ويعلم محتواها والمقصود منها عند استعمالها خارج هذا المجال، **أي عندما ننسب مثلاً هذه الصفات إلى الإنسان**[1].

أما المسائل الخارجدينية أي التي تولد خارج الدين وتدرسها فلسفة الدين، فنذكر منها:

تعريف الدين (Definition of religion)، منشأ الدين (Source of religion)، صدف وجوهر الدين (Shell of religion, substance of religion)، تعدّد الأديان (Religious pluralism)، علاقة العلم بالدين (Science and religion)، لغة الدين، ارتباط الدين والثقافة (Culture and religion)، إمكان التحقق والاثبات (Verifiability)، وغيرها.

ومثال أسئلة لغة الدين: ما هي لغة القضايا الدينية؟ هل هي لغة شعرية أم أسطورية؟ هل هي إخبارية أم إنشائية؟ إذا كانت القضايا الدينية إخبارية (Declarative)، فما هو أسلوب الدراسة والتحقيق فيها؟ هل لغة الدين عرفية (Ordinary language) أم لغة فنيّة؟ وغيرها.

كل الأديان تسعى لإثبات حقانيتها وكمالها، مما يؤدى إلى نزاعات وخلافات، فينبغي على فيلسوف الدين حينها تعيين الفيصل والحكَم بينها، وهل للعقل وحده أن يكون الحكَم؟ أم أن هناك شواهد وقرائن تاريخية لازمة أيضاً؟ لذلك طرح بعض فلاسفة الدين معايير وملاكات لتقييم الدين[2].

---

(1) Hepburn. Ronald. W. The philosophy of religion. p. p 858-862.

(2) اُنظر كنموذج: كيف يمكن تبيين تنوّع الأديان؟ مايكل بيترسون، ديفيد بازينجر، بروس رايشنباخ، وليام هاسكر.



ومع أن موضوعات فلسفة الدين الخارجدينية أكثر من أن تحصى ههنا، إلا أنه لا بدّ من القول إن المسائل الخارجدينية تتصل بمنبع غير متناه يتغذى فيلسوف الدين منه دائماً من خلال أسئلته ورؤاه الجديدة، ويتطلّب منه أجوبة وآراء حديثة.

أود التذكير في ختام بحثنا حول فلسفة الدين بأن أكثر البحوث المطروحة في فلسفة الدين المعاصرة ترتبط بالديانات المسيحية، واليهودية، والبوذية والهندية، وبعض الأديان الأخرى، ويختص الدين الإسلامي بسهم قليل من هذه المباحث، لكن ليس بمعنى أنه لا يوجد تقويم عقلاني للموارد المشتركة بين الإسلام والأديان الأخرى، بل على العكس، نحن نشاهد اليوم مع تطور وسائل الاتصال أبحاثاً تتقدم حول عناصر ومسائل في الدين الإسلامي. أما الشيء الحائز على الأهمية فهو ضرورة وضع فلسفة الدين في تصرف المسلمين كوسيلة مفيدة لنستطيع من خلالها تجنّب الأخطار في الاستدلال حول الموضوعات الدينية، وندرك بعمق وبصيرة أكثر أسسنا المنطقية، ومفاهيمنا العقائدية.

علم الكلام Kalam أو Theology:

يُعَدُّ علم الكلام أحد المباحث الضرورية. هذا الفرع العقلي من العلوم، الذي وُضع أساساً للدفاع عن الأصول البنيانية للأديان شهِد تطورات كثيرة على مرّ العصور أعطته هذه الأهمية الكبيرة ليكون محل دراسة الباحثين أكثر فأكثر.

يمكن الحديث عن هذا العلم في مجالات مختلفة،وسنكتفي هنا بتعريفه باختصار مع بيان وظيفته ورسالته، ونُوكِل أصل البحث إلى (الكلام الجديد) وهو مصطلح حديث. تُسمى مجموعة المباحث والحوارات التي تدور حول تبيين وتنظيم وتنسيق المحتويات الدينية والدفاع عنها (إلهيات).

وقد حمل موضوع الدفاع عن الدين الإسلامي بالخصوص اسم هذا الفرع العلمي (الكلام). وبالتأكيد تُوجد دراسة مطولة حول اصطلاحي الكلام والإلهيات، واشتقاقهما اللغوي، وتاريخهما[1]، ولا تُوجد فائدة كبيرة من طرحها في بحثنا هذا.

---

(1) لمزيد من الاطلاع أُنظر: فلسفة علم الكلام؛ اوستن ولفسن. علي أصغر حلبي؛ علم الكلام في إيران والعالم الإسلامي. أحمد محمود صبحي؛ في علم الكلام، وعبدالرحمن بدوي؛ مذاهب الإسلاميين.



وظائف علم الكلام:

ينبغي على المتكلم أن يتعهّد القيام بهذه الوظائف الثلاث:

أ. تنظيم (Systematization) القضايا الدينية: بما أن المطالب المندرجة في النصوص الدينية لا تتمتع بنظام خاص كالكتب البشرية المبـوّبة والمرتبـة[1]. اهتم علم الكلام بتنظيم هذه المطالب بصورةٍ محددّة ومنطقية.

ب. توضيح وشرح (Explanation) القضايا الدينية: يشتمل هذا القسم على ثلاث وظائف فرعية:

1ـ توضيح القضايا الدينية على أنها متناسقة مع بعضها (Harmonious)، أي يلزم على المتكلم أن يُبيّن الموضوعات الدينية على وجه لا يكون بينها وبين المواضيع الأخرى أي تهافتٍ أو تضاد، لأن اعتقاد المتكلم والمتدين أن هذه المطالب الدينية تتمتع بانسجام ونسقٍ خاص، وقد جاءت جميعها لتأمين أهداف خاصة واحدة، ولأن وظيفة الدين الاجابة عن الاحتياجات الأساسية للبشرية بحيث لا يبقى أي تشويش في ذهن وفكر المتدين خلال العمل والاعتقاد، بل ينبغي أن يكون كل ادعاء من هذه المسائل يدعم الادعاء الآخر. هذه احدى الوظائف المهمة التي يجب على المتكلم إعطاؤها أهمية بارزة بجدّية عند طرحه لمشروع دين خاص.

2ـ أن يفسر القضايا الدينية بملاحظته العلوم والمعارف البشرية المعاصرة وعدم إغفالها، فإذا ما طُرحت نظرية علمية جديدة متهافتة أو متضادة مع المدّعيات الدينية، ينبغي على المتكلم أن يقدِّم توضيحاً وتفسيراً لرفع هذا التهافت، أو على الأقل تحديد موقفه بوضوح وجلاء تجاه هذه النظرية[2].

3ـ تفسير القضايا الدينية بملاحظته المشكلات العملية اليومية، على سبيل المثال إذا كنا في عصر تمرد وعصيان، وأوجد الجيل الشاب معضلةً للمجتمع، فإن وظيفة المتكلم أن يُجيب عن هذا السؤال: ما هو رأي الدين حول مشكلة تمرد

---

(1) بالطبع، عدم الترتيب هذا يوجد عليه دليل خاص، إلاّ أن موضع بحثه خارج هذه العجالة.

(2) سعى كثير من المفكرين للجمع بين العلم والدين، ونستطيع الإشارة إلى المقالات الفلسفية للشهيد مطهري كنموذج. طهران: انتشارات حكمت، ج1، ص66، أو المفكر اللاهوتي ابان باربور في كتابه: العلم والدين.



جيل الشباب؟ وينبغي عليه أن يبيِّن المسألة بشكل يرفع عملياً وبوضوح هذه المعضلة.

وبما أننا نواجه مشكلات جديدة ولو أنه ربما كان لها جذور ثابتة ينبغي أن يُعطيَ المتكلم جواباً مقنعاً وتفسيراً جديداً من النصوص الدينية المتعلقة بهذا الموضوع، وهذه أيضاً واحدة من أهم الوظائف الأساسية للمتكلمين.

ج الدفاع عن الدين (Apologetics) في مقابل الشبهات: آخر وظيفة للمتكلم هي الرد على الشبهات والتساؤلات المثارة من قبل الأديان الأخرى أو الملحدين، وينبغي عليه حراسة عقائده الدينية على أفضل وجه ممكن، وصيانة حرمة الدين واعتباره، **ولا يخفى أن هذا البعد الدفاعي في علم الكلام لا يقل رونقاً وأهمية** عن سائر الوظائف الأخرى للكلام.

الكلام الجديد (New Theology or modern Theology):

ليس لهذا الاصطلاح عمر طويل، رغم حداثته فإنه يحمل في باطنه كثيراً من الموضوعات، التي يمكن القول إن حجمها يكاد يضاهي حجم مباحث قرنٍ بأكمله.

بما أن أي ظاهرة جديدة تُوجد في البداية إبهامات في أذهان العاقلين، فإنّ الكلام الجديد كظاهرة علمية حملت مع ظهورها إبهامات وتساؤلات عديدة.

نسعى في هذه المقالة إلى الاشارة إلى بعض المواضيع المطروحة تحت هذا العنوان، ويلزم أن نُنبّهَ إلى أنَّ ما سنبيّنه في هذه الفقرات عبارة عن مطالب ممزوجة من الثقافة الذاتية والغربية.

أما هل الإلهيات الحديثة المعاصرة في الغرب هي الكلام الجديد نفسه المطروح في الساحة الإسلامية، أم لا؟ وهل يوجد تفاوت واختلاف بينهما، أم لا؟ هذه الأسئلة خارجة عن هدف هذه المقالة، وينبغي تخصيصها بدراسة مستقلة.

أما الموضوع الذي يولى أهمية بارزة في عصرنا الحاضر فهو ملاحظة أن العناصر التي وصلت إلينا من المذاهب العلمية والفلسفية الغربية حملت معها تساؤلات جديدة تهدّد بجدّية الفكر الديني في المشرق وخصوصاً الإسلام.

للاجابة عن هذه الأسئلة يجب تقديم مشروع جديد، سنعرضه نحن تحت عنوان (الكلام الجديد).



مصطلح (الكلام الجديد):

السؤال الأول الذي يحتاج إلى إجابة صريحة وجلية هو، هل هناك في الأساس ما يسمى (الكلام الجديد)، أم لا؟

ربما أعرض البعض عن هذا السؤال وقلّلوا من الأهمية التي أوليناها له، وتساءلوا حول ضرورة صرف هذا الوقت الطويل، وافتعال هذه الضجة الكبيرة، وما الفرق بين (مسائل كلامية جديدة) أو (الكلام الجديد)، إذ إن ماهية الموضوع واحدة لا تزول، ويكفي بالمقدار الذي بيّناه القول إن هناك مسائل جديدة مطروحة على الدين.

لكن يبدو أن الموضوع ليس بهذه البساطة، فقد يكون البحث أحياناً على مستوى عال من الأهمية، فإذا وضعنا له مصطلحاً خاصاً أوجدَ في الأذهان صدىً نفسانياً وتأثيراً روحانياً يستدعي التحري عنه، وحينها سيقف المفكرون على أهميته البالغة ويدركون سعته وحداثته، وأسسه الدقيقة، وأساليبه المختلفة؛ لذلك نحن نعتقد بأنّه إذا أردنا أن نضع هذا الموضوع في مكانه اللائق والمناسب، ولو بمقدار الأهمية التي ذكرناها من الناحية النفسية للمحافل الفكرية حينها سيُسمح لنا بوضع اصطلاح جديد لهذا الموضوع، مع ملاحظة توافرهذا الادعاء على دلائل نظرية أيضاً.

أما الجواب عن سؤال، هل هناك ما يُسمّى (الكلام الجديد) أم لا؟ فقد عُرضت آراء ونظريات متفاوتة يمكن تقريرها بصورة عامة على هذين الشكلين:

أ. يعتقد قوم أنه لا يوجد عندنا علم اسمه (الكلام الجديد)، لأن العلم كعلم ليس قديماً ولا جديداً، فقط مواضيعه هي التي تتجدّد لا العلم نفسه . من جهةٍ ثانية العلم الجديد يتحقق عند تغير إمّا الموضوع، وإما الأسلوب، وإما الغاية والهدف. ونحن نرى أنه لم يتغير أي منها في الكلام الجديد، على هذا الأساس يعتقد هؤلاء أنه حتى لو كان تعبير (الكلام الجديد) مستعملاً بالمسامحة، أو كان المقصود منه فلسفة الدين نفسها، أو المباحث الجديدة الكلامية، لكن كي لا يختلط علينا هذا التعبير مع فلسفة الدين من الأفضل أن نقول مسائل كلامية جديدة مكان الكلام الجديد.

ب. ويرى قوم آخرون أن الكلام الجديد هو استمرار للكلام القديم، هذا الاستمرار أوجد بالمقارنة مع الكلام القديم بانعطافه الحاد زاويةً تسمح لنا باستعمال اسم (الكلام الجديد).



لكن هذا الأمر، ليس مجرد جعل أو وضع مصطلح جديد بصورةٍ تسامحية، بل يجب الالتفات إلى حداثة وتجدد الشبهات، وإيجاد مشروع جديد لمواجهتها في الكلام الجديد.

إن حداثة الشبهات الدينية أمر مرتبط تماماً بعلمنا بمقدار حداثة وتطور هذا العالم؟ وكيف نرى المسافة بينه وبين الماضي؟

حقيقة الأمر، مع رقي وتطور العلوم طُرِحَتْ مسائل في عالمنا المعاصر حول الدين تتفاوت بجوهرها وماهيتها مع المسائل السابقة، وهذا الاختلاف عميق ودقيق وليس تغايراً سطحياً. بالطبع طُرحت هذه النظرية بتسامح، وإلاّ فالتجدد هو الذي يحل مكان الدين، أو يعرض لعالم البشرية ديناً بأسس جديدة مغايرة للدين القديم، ونحن نبحث هذا المنعطف الأساس من ثلاث جهات ليتضح لنا هل نستطيع القول إنه لدينا (كلام جديد) أم لا؟ وهل يمكن الإقرار بأنَّ المسائل الجديدة تتفاوت بجوهرها عن المسائل السابقة أم لا؟

1ـ منذ أصبحت الفلسفة تتمتع بنضج منطقي دخلت نطاق عمل المتكلمين، لكن في الوقت نفسه جاءت الفلسفة بشبهات واستفسارات في مقابل القضايا الدينية، لهذا السبب كان المتكلمون يخوضون حرباً فكرية ضروساً مع الفلاسفة سواء منهم الذين استفادوا من المواضيع الفلسفية أم أولئك الذين طردوا كل ما هو فلسفي من علم الكلام.

أما مع نشأة الفلسفة النقدية (Critic philosophy) والمذاهب المعرفية الحديثة في العالم المعاصر أصبح البحث حول حدود الفهم البشري يتمتع بجدية أكثر، ورسخ في الأذهان هذا التساؤل: ما الذي يمكن للبشر معرفته، وما لا يمكن معرفته؟

إيمانويل كانط (Immanuel Kant) هو الذي أثار هذا التساؤل[1]، مما أدى إلى نقد جميع البراهين (Arguments) الإلهية، ونقد إثبات وجود الله في عِلمَي الكلام والفلسفة[2].

هذه المقولة الفكرية أضحت مصدر تطور الكلام والفلسفة في الغرب، لأنه بعد

(1) فلسفة كانط، كورنر اشتغان.
(2) هارن ناك، يوستوس، فيتغنشتاين.



فترة قام لودفيك فيتغنشتاين (Ludwig Wittgenstein) بنقل تساؤل كانط حول حدود النفس الناطقة البشرية، وطرح سؤاله على النحو الآتي:

ما الذي يمكن للبشر أن يقولوه، وما الذي لا يمكن لهم أن يقولوه ؟[1] هذا الأمر حثَّ على إيجاد تساؤلات حول لغة الدين بلحاظ وجود معنىً لها أو عدمه، ومن جهة قابلية اختبار (Testability) القضايا الدينية.

البذرة التي زرعها (كانط) في الفلسفة الحديثة أدَّت إلى عدم تجرؤ أكثر الفلاسفة والمتكلمين في عصرنا الحاضر على الادعاء بالقول إنه يمكن إيجاد دليل يقيني وقطعي لإثبات وجود الله.

أما المسألة المطروحة اليوم لدى فلاسفة الدين فهي عقلانية (Rationality) الاعتقادات الدينية، لا إثباتها أو المقصود منها، بل بيان أن التديُّن والاعتقاد بالله والوحي كلها أمور معقولة، وأن المعتقدين بها أفراد عقلاء، إذ إن العقلانية لا تتنافى مع الايمان.

بعد هذا البيان، ألا يمكن القول مع وجود الأفكار الفلسفية الحديثة إن الإشكالات والشبهات المعاصرة حول الدين تفاوتت بجوهرها مع السابقة؟

2ـ منذ كان الإنسان محور تفسير العلم والعالم، والأهمية التي أعطيت له عند الغربيين ولهذا السبب اكتسبت العلوم رقياً وتطوراً ملحوظين تفاوتت أسئلة الإنسان حول الدين بصورة أساسية مع السابقة، إذ كانت تبعية الإنسان وانقياده لله وما وراء الطبيعة قبل عصر النهضة (Enlightenment) محفوظة ومحترمة، أما بعد أن استند هذا الإنسان إلى كرسي حاكمية العالم لم يعد هذا الإنسان السابق الذي يعد نفسه مكلفاً بالانسجام والتطابق مع العالم وإرادة الله بل ينبغي على الدين والقوانين الطبيعية أن تتكيف مع متطلباته[2].

كان السؤال في السابق: هل الدين حق؟ أما السؤال اليوم فهو: هل الدين إنساني؟ علة ظهور هذا السؤال الأهمية التي اكتسبها الإنسان، وقد نشأ من هذا السؤال سؤال آخر مفاده: هل الإنسان للدين؟ أم الدين للإنسان؟

---

(1) م. ن.

(2) 30 ايان باربور، العلم والدين، ص79، 76.



وكان السؤال في السابق أيضاً: ما هي وظائفنا تجاه الخالق؟ أما السؤال اليوم فهو: ماذا يقدِّم أو يؤمّن لنا الدين؟ وماذا ننتظر نحن من الدين؟

إنسان العصر الحاضر وربما نستطيع القول الإنسان الحديث (Modern man)، لا يرى فائدة في كثير من العناصر والمفاهيم الدينية، أو ربما يفسرها لمنفعته الخاصة.

لتوضيح المراد، نكتفي بذكر بعض الكلمات لفلاسفة ومتألهين معاصرين في الغرب: (رؤية الإنسان الحديث حول الفهم الأسطوري للعالم والمفاهيم كالمعاد والنجاة كلها تتعلّق بالماضي وقد انتهى وقتها وزمانها).

(الإنسان الحديث يعتبر حركة العالم تابعة للقانون العالمي، أي القانون الطبيعي، الذي يستطيع العقل البشري اكتشافه، من هذا المنطلق، يعتبر الإنسان الحديث الظواهر الواقعية هي القابلة للفهم في إطار النظام العالمي العقلاني، فلا يقبل المعجزات لأنه لا مكان لها في النظام القانوني، فعندما تقع صدفة غريبة أو خارقة للعادة لايهدأ باله إلاّ بمعرفة سببها العقلاني) [1].

(يعتبر إنسان هذا العصر نفسه موجوداً يسعى إلى اكتشاف مكان القدرة للسيطرة على العالم، ويصنع نماذج له تكون مجرد أدوات علمية وتكنولوجية، وعندما ينتهي زمان هذا النموذج وتنتهي حاجته إليه، يطرحه جانباً ويضع نموذجاً آخر)[2].

عالمنا المعاصر ليس من المناسب ذكره كعالم طاليس وأفلاطون المليء بالآلهة كالتطور الأعمى، وتكامل الجينات (Orthogenesis)[3] وتطور طلب الخير... وغيرها من الآلهة[4].

النقطة التي يعطي فهمها أهمية بالغة اليوم، أن البشرية تخضع أكثر فأكثر لدنيا الخدع الأسطورية العلمية والاجتماعية والسياسية الحديثة، إلاّ إذا تخلّصت بعزم وقوة من سيطرة هذه المفاهيم المتحدِّرة ذات الآثار المخيفة في عالمنا الحديث[5].

وهكذا، ألا نستطيع بمعية الإنسان المحوري الافراطي المعاصر الاذعان لوجود

(1) بولتمان؛ رودولف؛ عيسى المسيح وعلم الأسطورة.

(2) م. س. مقالة «الإلهيات التاريخية» (Gollway).

(3) يُقال لها أيضاً التطور المحدّد (Determinate evolution).

(4) م. س، مقالة: «الله في الفلسفة الحديثة والفكر المعاصر لجيلسون» (Eternne Gilson).

(5) 35- س. ن.



تفاوت بين الموضوعات الكلامية الجديدة والقديمة بجوهرها؟ ومن ثم اختلاف الأسس والمناهج بجوهرها في الرد والإجابة؟

3ـ تَرَكَ الانتشارُ الواسع للعلوم في القرون الأخيرة أثراً عميقاً في المعتقدات الدينية، فمنذ عصر النهضة وما بعد، تضاعفت معلوماتنا العلمية حول العالم في مجالات عدة، مثل: علم الفلك، علم الأرض، علم الأحياء، الكيمياء، الفيزياء، وبصورة عامة في كل العلوم الإنسانية وغيرها، ولم يكن عدد المحاربين للدين بسلاح العلم قلّة في هذه الفترة.

من ناحية ثانية وكما مرَّ سابقاً اكتسبت مناهج الدراسات والبحوث الدينية اهتماماً بارزاً في أواخر هذا القرن، لكن من ناحية ثالثة، أوجدت هذه العلوم نفسها شبهات وتساؤلات جديدة حول الدين، خصوصاً بعد وجود وانتشار علم الاجتماع، وعلم النفس، والتاريخ، والظاهراتية، وفلسفة الدين و... غيرها.

بناء عليه، وباعتبار التكاثر الدفعي لا التدريجي للمسائل نستطيع القول بوجود (الكلام الجديد) لأنه بالرغم من الدخول التدريجي للمسائل في الكلام ومناقشتها في السابق إلاّ أنها لم تصل إلى سرعة وحجم ونضوج التساؤلات المعاصرة.

خلاصة القول، بما أن إحدى الوظائف المهمة للمتكلم تبيين القضايا الدينية بملاحظة المشكلات العملية (البُعد العملي للكلام) والمشكلات العلمية (البُعد العلمي للكلام) اليومية، كونها مشكلات متفاوتة من حيث الأسلوب والموضوع والحجم نستطيع القول بوجود كلام جديد في مقابل الكلام القديم، ويمكن قبول هذا التوصيف إلى حدٍّ ما حول الكلام الجديد: (الكلام الجديد وليد العلوم الإنسانية والفلسفة الحديثة).

الكلام الجديد والعلوم:

كما تبيَّن سابقاً، للشبهات جذور في العلوم العصرية والفلسفات الحديثة، وعليه ينبغي للإجابة عنها معرفة مناهج وموضوعات هذه العلوم والفلسفات، لنستطيع الدفاع عن الدين وتبيين قضاياه، ووضع أصول وأسس جديدة في مقابل الأسس القديمة، أو على الأقل الطعن فيها.



في الواقع، يرتبط الكلام الجديد بالعلوم الأخرى من جهتين: فهو من جهة يأخذ منها الإشكالات الجديدة حول الدين، ومن جهةٍ ثانية يستفيد في بعض المواقع من أصولها ومناهجها في الرد على هذه الشبهات.

ويوجد ارتباط وثيق بين الكلام الجديد والفلسفات الحديثة،والفلسفات المضافة خاصة مثل: فلسفة الأخلاق (Ethics)، فلسفة العلم (Philosophy of science) فلسفة السياسة (Philosophy of politics)، فلسفة الحقوق، وفلسفة اللغة (Philosophy of language).

ويعود سبب هذا الارتباط إلى الشبهات الأساسية الموجهة في هذه الفلسفات إلى كل من الأخلاق الدينية، ومباحث علم المعرفة الدينية، والسياسة الدينية، والحقوق الدينية، ووجود معانٍ للقضايا الدينية، كما ضيّقت إلى حدٍّ كبير الساحة على الوحي والنصوص الدينية.

طبعاً، للإجابة عن هذه الشبهات ينبغي الاطلاع على هذه العلوم، والسعي للاستفادة من أصولها لتأمين أجوبة مقنعة ومحكمة عليها.

ويرتبط الكلام الجديد أيضاً ارتباطاً وثيقاً بالعلوم المعاصرة، فكما بيّنا، مع تطور العلوم ومحورية الإنسان خرج الدين من ساحته الاجتماعية، وبرز طابعه الفردي أكثر مما مضى، فينبغي على المتكلم أن يطلع بدقة على بعض هذه العلوم وإشكالاتها الواردة على الدين ليعلم مصدر وكيفية الخطر الذي يُهدِّد القضايا الدينية.

كما توجد علاقة محكمة أيضاً بين الكلام الجديد ومناهج الدراسات والبحوث الدينية الحديثة،وفلسفة الدين خاصة ؛ لأن أكثر الشبهات الأساسية الموجهة إلى أصول وموضوعات معتقدات دين ما إذا لم نقل جميعها نستطيع القول إن جلها نابع من هذه الأساليب الحديثة، فلا ينبغي بناء عليه أن يتجاهل المتكلم المعاصر هذه الأساليب الحديثة، خاصة أن مناهج البحث في هذه العلوم خارجدينية، ولا يستطيع الإجابة عنها برؤية داخلدينية، بل يجب الاستفادة من مناهجها وطريقة رؤيتها الفكرية للردّ الاستدلالي والمنطقي عليها.

كذلك يرتبط الكلام الجديد بالأديان الأخرى؛ لأنَّ أكثر الانتقادات والشبهات



المعاصرة اتجهت نحو المسيحية واليهودية في الغرب، ثم انتقلت إلى بلادنا بصورة واسعة مع أن هذه الانتقادات مشتركة بين الأديان جميعها والإسلام واحد منها. مع ذلك فإن معرفة المتكلم الإسلامي لهذه الأديان تعطيه القدرة على إدراك: هل هذه الشبهة موجهة إلى الدين كله؟ أم تعود إلى ثغرات في دين ما؟ وبما أن الدين الإسلامي خالٍ من أي نقص، وهو الدين الكامل، فلا تصدق هذه الشبهات عليه مطلقاً.

على كل حال معرفتنا لسائر الأديان العالمية الحيّة تطلعنا على النـزاعات الموجودة، وتصوننا من الوقوع في آفات المناهج الحديثة.

موضوعات الكلام الجديد:

سعة وضخامة الشبهات وحداثتها أدَّت إلى اتساع الكلام الجديد؛ لذلك لا يمكن وضع إطار خاص لها.

الكلام الجديد في عصرنا الحاضر لا يشتمل فقط على القضايا الاعتقادية، بل يتعدى ذلك إلى القضايا الأخلاقية، والاجتماعية، والثقافية، والسياسية، ويعتني بأصولها ولوازمها.

إنّ اتساع وازدياد الفلسفات والعلوم الحديثة، ومناهج الدراسات والبحوث الدينية الجديدة أوجدت شبهات جديدة كثيرة ومتنوعة.

هذه الأسئلة مطروحة اليوم للإجابة عنها في الكلام الجديد، وبعبارة ثانية، سعة البُعد النظري والبُعد العملي أدّيا إلى توسيع نطاق احدى وظائف المتكلم أي التبيين، والعناوين المطروحة في الغرب تحت عنوان الإلهيات الحديثة خير شاهد على اتساع وانتشار موضوعاته.

كتاب جان ستوت[1] (Stott) (المسيحية اليوم ومسائلها المصيرية) يتناول هذه الموضوعات في أربعة أقسام أساسية هي:

ـ المسيحيون في المجتمعات غير المسيحية.

ـ القضايا العالمية.

---

(1) مقتبس من مقالة «تطور المسائل الكلامية الجديدة» للدكتور غلام رضا حداد عادل.

Stott, John. Decisve Issues Facing Christan Today. London, Marshall pichering. 1990.



ـ القضايا الاجتماعية.

ـ القضايا الجنسية.

يتعرض هذا الكتاب إلى موضوعات متعددة ومتنوعة كخطر الأسلحة النووية، والبيئة الإنسانية، واللامساواة الاقتصادية بين الشمال والجنوب، وحقوق الإنسان، والقضايا الاجتماعية، والعمل وقضية البطالة، والعلاقات الصناعية، وتعدّد الأعراق، والنـزاع العرقي، والفقر والثروة والعيش البسيط، والزواج والطلاق، والإجهاض، والميول الجنسية نحو الجنس نفسه و... وغيرها.

لذلك، كل من أراد الدفاع عن الدين في عصرنا الحاضر لا يستطيع أن يكرر كليات علم كلام القدماء، بل ينبغي أن يعرف موقع الدين ومكانه في هذا العصر، ويعلم كيف ومن أين يتجه الخطر نحوه.

والسؤال (من أين)؟ أصبح واسعاً جداً، وليس منحصراً بالقضايا الدينية فحسب بل يشمل القضايا الثقافية والأخلاقية والتاريخية وغيرها، خاصة بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران، إذ طرحت مسائل جديدة في مجال الحكومة الدينية يلزم المتكلم البحث فيها وإعطاء الجواب المناسب عنها.

المفكر الشهيد مرتضى مطهري كان حقاً واحداً من المفكرين المعاصرين البارزين، فإذا لاحظنا الموضوعات المتفاوتة التي عرضها للمجتمع في المجال الثقافي، ظهرت سعة وضخامة القضايا الكلامية بوضوح. يقول في مقدمة كتابه العدل الإلهي: (إنني ومنذ حوالى عشرين عاماً كلَّما أمسكت بالقلم في يدي، وكتبتُ كتاباً أو مقالة استهدفت هدفاً واحداً هو حل المشكلات والجواب عن الأسئلة التي تدور حول محور واحد هو (الإسلام في هذا العصر).

وقد كانت كتبي تارة فلسفية وأخرى اجتماعية وثالثة أخلاقية ورابعة فقهية وخامسة تاريخية، مع أن هذه المواضيع متغايرة فإن هدفاً واحداً يجمعها، وغاية واحدة تشملها، تلك هي الإسلام، والإسلام وحده)[1].

نستطيع أن نقول حتى كتابه (قصص الأبرار) كان يحتوي على بُعدٍ كلامي، لأنه شعر

---

(1) مرتضى مطهري. العدل الإلهي. مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم سنة 1401هـ. بيروت: الدار الإسلامية.



أن عدم إطلاع الشباب على حقيقة الدين يؤدي إلى ضرر على المتدينين، فكان هذا الكتاب أحد ردود فعله حول هذه القضية.

وعندما وجد أن المشكلة الأخلاقية تضرّ بتدين الشباب انصرف إلى البحث حول جذور هذه المسألة ونتائجها ليصون الدين ويحفظه بهذه الطريقة، ولهذا السبب أيضاً، دوَّنَ كتابَي (الدوافع نحو المادية) و (قضية الحجاب).

وكذلك عندما وجد أنَّ قدرة الدين على إدارة المجتمع أصبحت محل شبهة وشك، طرح بحث (الخاتمية) و (الإسلام ومتطلبات العصر)، وعندما أحسَّ بوجود بعض التصورات غير المبررة عن الدين من قِبَلِ بعض المثقفين المتدينين، خطَّ بقلمه (أصول الفلسفة والمذهب الواقعي).

وكذلك حين شاهد أنه باسم إيران والإيرانية تمت تخطئة الإسلام، والسعي إلى القول بوجود تضاد وتعارض بين الثقافة الأصيلة والثقافة القومية، حرَّر كتاب (الخدمات المتقابلة بين الإسلام وإيران).

ولم يكتب الشهيد مطهري هذا الكتاب لمجرد التحقيق التاريخي فقط، بل شعر بأن الدين مهدّد بالخطر، ويجب الوقوف بوجه هذا الخطر ومحاربته[1].

منهج البحث في الكلام الجديد:

بما أنَّ وظيفة المتكلم، أي بيان وتنظيم الدين والدفاع عن حرمته وكيانه، مرتبطة بالأسئلة والشبهات التي تدور حول الدين، اختلفت مناهج وطرق المتكلم في مقام الجواب عنها.

على سبيل المثال، إذا طرح سؤال اعتقادي في إطار استدلال عقلي فينبغي أن تكون الإجابة بأسلوب عقلي أيضاً، وإذا كان السؤال بصورة نقلية وكان منشؤه من المنهج التاريخي فينبغي أن يجاب عنه بالمنهج والقرائن التاريخية. وهكذا تختلف طريقة الإجابة بحسب نوع السؤال وأساسه وهدفه وأسلوبه؛ لذلك يمكن القول إن المتكلم المعاصر يستطيع استعمال الأساليب الثلاثة: الأسلوب العقلي والتجريبي

---

(1) الدكتور داوري له مقالة رائعة جديرة بالمطالعة باسم: «حول مطهري وعلم الكلام الجديد» يادنامه استاد شهيد مطهري، مجموعة مقالات، الجزء الثاني، تحت إشراف الدكتور عبدالكريم سروش طهران: مؤسسة نشر وتعليم الثورة الإسلامية، الطبعة الأولى، 1984م.



والتاريخي. وأن يجعلها في خدمة الدين، لكن تبقى الروح الحاكمة في علم الكلام الطريقة العقلانية، فيسعى بقدر الإمكان إلى ردّ أو قبول أية قضية بالمنهج الاستدلالي.

لا يخفى أنه في الأسئلة النظرية والعملية التي تدور حول الدين، وهي إلى حد ما داخلدينية، يمكننا بالاستفادة من الوحي والنصوص الدينية لتقديم تصور جديد يحلّ لنا المشكلات النظرية والعملية المواجهة للدين ونستطيع الاستعانة بالعلوم الجديدة والمناهج الحديثة في الدراسات والبحوث الدينية واستخدامها للجواب عن بعض التساؤلات والشبهات.

النتيجة، أن الأسئلة الخارجدينية ينبغي أن يُجاب عنها بالمنهج الخارجديني، والأسئلة الداخلدينية بالمنهج الداخلديني.

كذلك للمتكلم الجديد أن يُقيِّم إشكالات ومغالطات المناهج الجديدة المثارة حول الدين، فعلى سبيل المثال يستطيع أن يُعطي هذا الجواب في مقابل أسئلة عالم الاجتماع الديني: لا يمكن سريان وانسحاب المسائل التي في مقام (التحقق) إلى مقام (يجب).

ولا يمكن التجريح بماهية الدين من خلال النتائج؛ لأن العوامل الاجتماعية تُبعد الدين دائماً عن مقام (يجب) وعن ماهيته الأصلية، وتُوجب تحريفه.

لذلك يمكن إعطاء أجوبة عن بعض الشبهات الخارجدينية بمناهج وأساليب داخلدينية أيضاً[1].

الفوارق بين الكلام الجديد وفلسفة الدين:

بناءً على ما ذكرناه من التعاريف لهذين العلمين، يمكن الإشارة إلى الفروقات التالية بينهما:

أ. فلسفة الدين هي التفكر الفلسفي حول الدين لا الدفاع الفلسفي عن العقائد الدينية، والكلام هو الدفاع العقلاني عن الدين، بعبارة ثانية، في فلسفة الدين يكون الدين في خدمة العقل، أما في علم الكلام، فالعقل في خدمة الدين.

ب. المنهج الحاكم في فلسفة الدين هو العقل فقط، فلسفة الدين منفردة في منهجها، وتحلل القضايا الدينية بالمناهج التجريبية والنقلية (التاريخية) والعقلية.

(1) طبعاً تحتاج هذه الفكرة إلى توضيح إضافي ينبغي بيانه في محله.



جـ. همُّ المتكلم في علم الكلام إثبات أنه لا يوجد في الدين قضية أو أطروحة فيها نزاع عقلي (قضية يتعهّد العقل بردها) وأن القضايا الدينية الموجودة إمّا مقبولة عقلياً (أي يتعهد العقل إثباتها) أو غير مقبولة عقلياً (أي لا يتعهد العقل لا نفيها ولا إثباتها)، أما فيلسوف الدين فيستطيع فرض إمكان وجود نزاع عقلي حول أحد الأحكام المشتركة الداخلدينية؛ لأنه لا يعد نفسه ملتزماً بدين خاص أو عام[1].

د. يسعى فيلسوف الدين لاكتشاف الحقيقة، ويبحث عنها من دون أية خلفية ذهنية (أي من دون تعيين هدف مسبق) ومن دون التزام أو تعهد أو اعتقاد، أمّا المتكلم الذي قبل النصوص الدينية، يعد نفسه مدافعاً عنها، فهو ملتزم بالفرضيات المسبقة (Presupposition)، ولوازم القضايا الموجودة في نصوصه الدينية، ويبحث حول القضايا الدينية من خلال هذه الرؤية. وتجدر الإشارة إلى هذه الملاحظة، إذ يحسب البعض بيان هذه الفروق طعناً بعلم الكلام؛ لأن ظاهره يدل على أن هذا العلم هو علم تابع لرأي المتكلم، أما الفيلسوف فيتبع الفلسفة؛ لذلك كانت الفلسفة أكثر إحكاماً وعلمية، أما الكلام فهو فردي وغير محكم، لكن الواقع ليس على هذه الصورة.

نعم، يمكن للمتكلم أن يعمل بهذه الطريقة فيتبنى عدة أمور ثم يسعى لإثباتها في خلوته. أما عندما يعرض لنا استدلالاته ويقول: إننا نصل إلى هذه النتيجة من خلال هذه المقدمات، عندئذٍ لا يحق لنا أن نُشكك عليه بالقول: إنك أردت هذه النتيجة منذ البداية، فاستدلالك إذاً مرفوض؛ لأنه سيجيب بالقول: نعم أردت إثباتها واستطعت ذلك، أي إن أهدافي لا علاقة لها بك، بل يجب عليك قبول استدلالي إذا كانت مقدماته صحيحة وتُثبت المطلوب، وسبيل النجاة من هذه المغالطة ضرورة التفريق بين مقام الحكم ومقام التعريف والتوضيح.

المتكلم يسعى لتأمين المقدمات المتناسبة مع غرضه ولا ضير في ذلك، والفيلسوف يقوم بهذا العمل نفسه ، فلا يرد هذا الإشكال على المتكلمين فحسب بل على الفلاسفة

---

(1) هذا الاختلاف مستلهم من تصنيف الأستاذ مصطفى ملكيان.



أيضاً[1]. يعتقد بعض المفكرين المعاصرين[2] أن العلاقة بين فلسفة الدين وعلم الكلام تناظر العلاقة القائمة بين علم الأصول وعلم الفقه، فكما أن قبول المبادئ والأسس الخاصة بعلم الأصول تؤثر في استنتاج المسائل الفقهية، كذلك الانتخاب الموضعي في مجال فلسفة الدين يؤثر في بعض الآراء الكلامية، وربما كان هذا التمثيل أفضل بيان حول طبيعة العلاقة بين فلسفة الدين والكلام الجديد. بعد هذا العرض نختم بأن الدين الإسلامي منذ انبثاقه الأول كان يواجه الشبهات والتساؤلات، ومع ذلك استمر وأثبت قدرة على انتاج الردود، وفي كل مرة، بقوة وإحكام أكثر مما مضى. إضافةً إلى دوافعه وجوابه عن جميع الشبهات المثارة حوله، وهذا ما سنشهده في عصرنا الحاضر أيضاً، لكن هذا الانتصار مرهون بالاطلاع والمعرفة الكاملين للمتدينين والمعتقدين بالدين ورجال الدين المعاصرين على الشبهات والمفاهيم والأسس والمناهج والأهداف الجديدة. ويتمُّ من خلال إيجاد مشروع جديد بالاستفادة من المنابع والنصوص الدينية، وهي أحد أهم الكنوز القيّمة والنفيسة، ونتائج مفاخر سلفنا الصالح، وهكذا نستطيع الرد على الأسئلة المعاصرة بأجوبة وافية، محكمة واستدلالية.

---

(1) هذه الفكرة مقتبسة من كتاب «القبض والبسط النظري للشريعة» للدكتور عبدالكريم سروش. طهران: مؤسسة الصراط، الطبعة الثالثة، صيف 1994م، ص77_76. مع قليل من التصرّف في النص.

(2) الأستاذ مصطفى ملكيان.



فلسفة الدين عند سبينوزا

د. قيس هادي أحمد[1]

(1) مركز إحياء التراث العلمي العربي، جامعة بغداد.




مكتبة
الفكر الجديد

يميز سبينوزا تمييزا واضحا بين الدين واللاهوت(علم الكلام)، فالدين عنده شيء واللاهوت شيء آخر، حيث ان اللاهوت ليس نظرية في الله فحسب، بل ينشأ عن نظام سياسي كذلك. ان رسالة سبينوزا، كما يظهر من عنوانها (رسالة في اللاهوت والسياسة)، ليست دراسة للصلة بين الدين والسياسة، بقدر ماهي دراسة للصلة بين السلطات اللاهوتية والسلطات السياسية، أي ان غرض سبينوزا هو دراسة الصلة بين السلطة اللاهوتية الممثلة في رجال الدين أو في الكنيسة وبين السلطات المدنية الممثلة في الحكم أو في رئيس الدولة، فهي دراسة واقعية للأوضاع التي عاشها سبينوزا من تحالف السلطتين اللاهوتية والسياسية، وكلاهما يقومان لاعلى العقل، بل على الخرافة ومنع حرية الرأي والقضاء على التفكير العلمي.[1]

اذن فإن دراسة سبينوزا كانت تحليلا علميا للصلة بين اللاهوت القائم بالفعل والنظم السياسية القائمة في عصره.

لقدأراد سبينوزا في رسالته عن الدين والسياسة، ان يؤكد بأن حرية التفلسف لا تمثل خطرا على الدين أو على السلام في الدولة، بل ان القضاء عليها هو الذي يؤدي الى ضياع الدين والسلام، وقد كان يهدف في هذا الى اثبات ان حرية الفكر لاتمثل خطرا على الايمان، أو بتعبير آخر، ان العقل هو أساس الايمان، والثاني اثبات ان حرية الفكر لاتمثل خطرا على سلامة الدولة. أي ان العقل هو الضمان الوحيد لتأسيس نظام سياسي سليم تتبعه الدولة. وقد كان سبينوزا في هذا منسجما تماما مع فلسفته العلمية والانسانية، بصورة عامة ومع نظريته العلمية والواقعية في الأخلاق، بصورة خاصة.

(1) Wolfson (H.A): The philosophy of Spinoza.P.10-12..



الأخلاق والدين:

تميزت نظرة سبينوزا الى الدين بعلميتها وعقلانيتها واهتمامها بالجانب الأخلاقي وأهميته في تدعيم العلاقات الانسانية واشاعة روح المحبة والتعاون بين أبناء الجنس البشري. وقد بحث سبينوزا القضية الدينية من خلال استعمال العقل الهندسي الرياضي، كما هو الحال في كتابه الرئيسي (الأخلاق)، وهو بحث انساني يقوم على استعمال النور الفطري كنور طبيعي في الانسان، ويهدف الى تحليل القوى الانسانية من ادراك وتخيل وانفعال، وهو ايضا نقد علمي يدرس النص الديني كما تدرس الظاهرة الطبيعية ويحاول اخضاعه لقواعد ثابتة، والوصول الى قوانين تطوره، كما يخضع العالم الظاهرة الطبيعية لقواعد المنهج العلمي، ويصل الى القوانين التي تحكمها، فكان سبينوزا كالعالم سواء بسواء[1].

من هنا يتبين ان هناك علاقة وثيقة بين نظرية الأخلاق العلمية والواقعية عند سبينوزا وبين آرائه في الدين والسياسة، بحيث لايمكن الفصل بينهم لأن كل مبحث من هذه المباحث، انما يشكل عنصرا اساسيا من عناصر فلسفته العلمية والانسانية المتناسقة في مابينها كل التناسق، والتي لايمكن فهم أي عنصر منها الاّ ضمن السياق الكامل لفلسفته.

النقد التاريخي للتوراة:

استخدم سبينوزا في نقده للتوراة المنهج التاريخي، فرفض وجهة النظر المحافظة التي تثبت المصدر التاريخي للتوراة؛ لأن مهمة النقد في هذه الحالة تكون تبرير محتوى الكتاب المقدس، مهما كان فيه من أساطير دخيلة من العقائد للمجتمعات المجاورة.

ويحلل سبينوزا اسفار التوراة سفراً سفراً، مبينا نصيب كل منها من الصحة التاريخية. فالأسفار الخمسة لم يكتبها موسى، بل كتبها انسان آخر بعد موسى بمدة طويلة. وبعد ان يستطرد سبينوزا في استعراض عشرات الأدلة على صحة رأيه يستنتج ان اسفار الكتاب المقدس لم يكتبها مؤلف واحد في عصر واحد لجمهور واحد، بل كتبها مؤلفون كثيرون في عصور متعاقبة؛ لجماهير مختلفة في المزاج والتكوين، وقد امتد التدوين الى الفي عام وربما أكثر من ذلك[2].

---

(1) Spinoza: The chief works: vol: 2.p 15-21.

(2) اندريه كريسون: اسبينوزا: ترجمة تيسير شيخ الأرض: ص116 – 118.



ويتضمن البحث التاريخي الذي استخدمه سبينوزا في نقد وتقويم التوراة خطوات ثلاث هي:

1 ـ معرفة خصائص وطبيعة اللغة التي دونت بها أسفار الكتاب المقدس، والتي تحدث بها مؤلفوها، وبذلك يمكننا معرفة معاني النصوص حسب الاستعمال العرفي لها. ولما كانت اللغة العبرية لغة الكلام والتدوين، وجب علينا اذن معرفة اللغة العبرية التي كتبت بها التوراة.

2 ـ جمع النصوص الدينية في موضوعات رئيسية، حتى يمكن استخدام النصوص التي تتعلق بنفس الموضوع مرة واحدة. يجب اذن تحويل الكتاب المقدس الى معجم موضوعي مفهرس، حتى يسهل استعماله حسب الموضوع.كما يمكن تبويب الآيات حسب درجة وضوحها أو غموضها، فتوضع الآيات الواضحة معا والمتشابهة معا. ويعني الوضوح هنا فهم النص حسب السياق، وليس حسب العقل، لأن مهمة التفسير فهم النص، لامعرفة الحقيقة.

3 ـ معرفة الظروف والملابسات التي كتبت فيها الأسفار، أي معرفة حياة مؤلف السفر وتقاليده وأخلاقه والغاية من السفر، ومناسبته وعصره ولغته، ثم مصير السفر نفسه، جمعه ونقله ونسخه والاختلافات في النسج، حتى يمكن التفرقة بين آيات التشريع وآيات الأخلاق. كل هذا من أجل معرفة مدى قدرتنا على الوثوق بهذا السفر أو ذاك[1].

منهج التفسير:

استخدم سبينوزا بالاضافة للمنهج التاريخي في دراسة التوراة منهج التفسير، فإذا كان الشعور الديني ذا أبعاد ثلاثة:

الشعور التاريخي: ووظيفته نقل الوحي شفهيا أو كتابيا، وضمان صحته وضبطه عبر التاريخ.

الشعور الفكري: ومهمته فهم الوحي بعد التأكد من صحته؛ بتفسيره وتحويله الى أسس نظرية للسلوك.

---

(1) سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا، ط4، ص 25 - 18.



الشعور العملي: ومهمته تحويل الوحي الى أنماط للسلوك والى مناهج عملية في الحياة حتى يصبح الوحي نظاما للعالم. ويتم تحقيق الوحدة بين الفكر والواقع، أو بين الروح والطبيعة، فإن سبينوزا لايخرج عن هذا التقسيم، فيدرس النبوة أولا كشعور تاريخي، ثم يدرس مناهج التفسير كشعور فكري، ثم ينتهي بعد ذلك الى السلوك والحياة العملية في دراسته للصلة بين الدين والدولة، ونظام الحكم الأمثل في الشعور العملي.

ومع ذلك فالتفسير عند سبينوزا هو المسألة العامة التي تضم كثيرا من المسائل النقدية والعملية على السواء. والتفسير ليس حكرا على فرد معين، أو على سلطة بعينها، بل لكل فرد الحرية المطلقة في ان يفسر مايشاء، وفي أن يؤمن وأن يتصور العقائد كما يريد، **وفي أن يفسر الكتاب على مستوى فهمه، اذ ان الكتاب نفسه قد دون على مستوى فهم العامة، وطبقا لآراء الأنبياء، ومعتقدات الرواة.**

يرفض سبينوزا سلطة الكنيسة في التفسير، وما تدعيه من حق في تفسير الكتاب المقدس، فالله لايحرم على الفرد حرية البحث ولايمنعه حقه في التفكير والفهم والتفسير. وبناء على ذلك لايحق لنا اتهام مؤسسي الفرق الدينية بالكفر، اذا كيفوا الكتاب حسب اعتقاداتهم الخاصة، بما أنه قد تكيف من قبل حسب عقلية الأنبياء، وحسب التكوين النفسي للجماهير في عصره، ولكن يعاب عليهم منعهم الآخرين حرية البحث والتفكير، واعتبارهم أعداءً لله وللبشر، لأنهم يختلفون معهم في الآراء والمعتقدات.

النبوة عند سبينوزا:

بدأ سبينوزا بدراسة النبوة؛ لأنها الموضوع الذي يتناوله الباحث عندما يريد دراسة الوحي، اذ يتم كشف الوحي من خلال النبوة، والنبوة في الغالب وحي مكتوب، فهي مصدر النص قبل التدوين. وتشمل النبوة جانبين:

الأول: صلتها بمصدر الوحي؛ أي النبوة على المستوى العمودي الرأسي، كما تحددها صلة النبي بالله.

الثاني: صلتها بالرواة؛ وانتقالها من راوية الى راوية، حتى يتم التدوين، ثم انتقال المصاحف من يد الى يد، حتى يتم التقنين، أي النبوة على المستوى الأفقي، كما يحدده وضعها وانتقالها في التاريخ.



الجانب الأول لايهتم به سبينوزا كثيرا؛ لأنه في الحقيقة موضوع للفلسفة الالهية، التي تحدد معنى النبوة تحديدا ضيقا، وهو مبحث ميتافيزيائي، لايتعدى الافتراض، بينما يهتم سبينوزا كثيرا بالجانب الثاني، الذي يدرس الأسفار وانتقالها عبر التاريخ، وهو مبحث تاريخي علمي.

وقد أكد سبينوزا عدم صحة تدخل الله في قوانين الطبيعة، ومن ثم عدم صحة اتصال الله بأي انسان بصورة مباشرة، لأن قدرة الله هي قدرة الطبيعة، وصفات الله هي قوانين الطبيعة، ولهذا فلا شيء يوجد أو يتواجد أو يتصل بالطبيعة من خارجها. وبعد ان يدلي سبينوزا بكثير من الأدلة على صحة رأيه هذا، يرى ان الله لايرسل وحياً بالمعنى واللفظ، ولكنه يعطي المعنى فقط، يقذفه في قلب النبي الذي يقوم بصياغته في ألفاظ من عنده، فلا فرق بين النبي والفيلسوف عند سبينوزا.

نفي القدسية الأبدية لبني اسرائيل:

يرى سبينوزا انه لاقدسية أبدية لشعب اسرائيل، بل هي كانت قدسية مؤقتة، نظرا لأنهم كانوا يتمتعون ببناء اجتماعي قائم، حيث ظل الوحي مستمرا في بني اسرائيل حتى اكتملت النبوة في المسيح. وينفي سبينوزا أية ميزة معينة يتميز بها شعب اسرائيل على باقي شعوب العالم، وينفي ايضا أي عقد قام أو ميثاق تم بين الله وبينهم يفضلهم فيه ويصطفيهم على باقي البشر والى الأبد.

ومن خلال فلسفته وأخلاقه العلمية والانسانية، يناقش سبينوزا المسألة كما يلي: ليست السعادة الحقة في حصول البعض على المغانم وحرمان الآخرين منها، كما لايكون الناس أكثر سعادة اذا هم حصلوا على مغانم أكثر من غيرهم، والذي يفرح بهذه السعادة يكون فرحه فرحا صبيانيا، وناشئا على الحقد والحسد. السعادة هي الحكمة ومعرفة الحق، لا أن يكون الانسان أحكم من الآخرين، أو ان يحرم الآخرين من الحكمة، فذلك لن يزيد من سعادته شيئا، ومن يفرح لسعادته وشقاء الآخرين يكون حسودا شريرا، لايعرف السعادة الحقيقية وطمأنينة النفس. لذلك عندما يخبرنا الكتاب المقدس بما فضل الله به العبرانيين، فليس معنى ذلك انهم حصلوا على السعادة الحقة وحدهم دون غيرهم، بل فقط ليحثهم على طاعة الشريعة. وماكانت الشريعة أقل عدالة



لو انها وضعت للناس جميعا، وماكانت سعادة بني اسرائيل أقل لو ان الله دعا جميع البشر الى الخلاص، وماكان الله أقل رعاية لهم لو انه رعى الآخرين أيضا، وعندما اخبر الله سليمان بأنه لايوجد من يفوقه حكمة، فانه أراد بذلك ان يعبر عن مدى حكمته، لا عن انه لم يعد احدا سواه بحكمة أعظم من حكمته. صحيح ان الله أعطى موسى الشريعة للعبرانيين، وانه خاطبهم، وكشف لهم عن نفسه كما لم يحدث لأمة من قبل ولكنه لم يستبعد الأمم الأخرى من علمه ورحمته[1].

لقد أرسل الله الوحي للبشر، فكان لابد ان تحدث النبوة في جماعة. وقد حدثت في بني اسرائيل لظروف تاريخية بحتة، أي لظروف طارئة دون ان يدل ذلك على اختيار أبدي لهم، أو على اصطفاء الله لهم، وتفضيلهم على العالمين، بصورة دائمة ومطلقة.

العقد الاجتماعي والنبوة:

يؤكد سبينوزا ان المعرفة العلمية بالطبيعة لاتقل أهمية ويقينا عن المعرفة النبوية، فإذا كانت المعرفة النبوية يقينية، أوحاها الله للناس، فالمعرفة الطبيعية معرفة يقينية ايضا، حيث وصل اليها العقل بنفسه. النبي هو مفسر الأوامر الالهية للناس؛ لأنهم لايقدرون بأنفسهم الاتصال بالله، ولايقدرون على ادراكها بالايمان، والمعرفة الطبيعية ايضا معرفة الهية، لأنها معرفة يقينية، فالله يتحدث ونحن نعرف حديثه، أما من المعرفة النبوية، أو من المعرفة الطبيعية. وكل مانعرفه بوضوح وتمييز انما يصدر عن طبيعة الله وتصورنا له. المعرفة النبوية خاصة بالأنبياء وحدهم، والمعرفة الطبيعية عامة للبشر جميعا. والحقيقة انه لافرق بينهما الآ في شيئين: ان المعرفة النبوية تستعمل الصور الخيالية من أجل التأثير على النفوس، في حين ان المعرفة الطبيعية غايتها الحق. وفيما عدا الوسيلة والغاية، فلا فرق بين المعرفتين. ومن ثم فإن مايصبو اليه الانسان، لايتعدى ثلاث غايات، هي:

1 ـ معرفة الأشياء بعللها الحقيقية.

2 ـ السيطرة على انفعالات النفس للتحلي بالفضيلة.

3 ـ العيش في سلام مع جسم سليم معافى.

---

(1) سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة. ص 62 - 52.



ان وسائل الحصول على الغايتين، الاولى والثانية موجودتان في الطبيعة الانسانية، ومن ثم فهي لاتقتصر على أمة دون اخرى. أما الغاية الثالثة فهي تعتمد على الأشياء الخارجية، كما تعتمد على الرزق والحظ اللذين يجهلهما الجميع. لذلك اعتمد الناس على تنظيم حياتهم، وتعودوا على اليقظة.

وقد دلت التجربة على ان أفضل وسيلة لذلك هو تكوين مجتمع تحكمه القوانين على أرض معينة، وتوحيد قوى سكانها في هيكل اجتماعي واحد، وبعبارة اخرى يقيم هؤلاء السكان عقدا اجتماعيا فيما بينهم من أجل تحقيق مصلحة عامة بينهم، تعطي مجتمعهم مزيدا من الأمن والاستقرار، يكون أقل اعتمادا على الحظوظ الخارجية، بعد أن كان مجتمعا بدائيا يعتمد كلية على هذه الحظوظ. لذلك فإن النظام الاجتماعي الذي كانت تتمتع به الأمة العبرانية، هو الذي ميزها عن باقي الأمم، وهو السبب في اختيارها مهبطا للوحي والنبوة. وبهذا المعنى فقط تم تفضيلها. وقد بقيت الدولة العبرية سنين طويلة، ولم يكن السبب بتفوقها في العقل، أو في صفاء النفس، بل كان في تفوق العبرانيين بتدبير شؤونهم المادية، من خلال نظام اجتماعي تعاقدوا عليه صراحة أو ضمنا. وفيما عدا ذلك يتساوى العبرانيون مع غيرهم[1].

وقد عثر سبينوزا على نصوص كثيرة في الكتاب المقدس تدل على ان الله لم يصطف العبرانيين الى الأبد. ولم يكن حب الله للعبرانيين أعظم من حبه لسائر الأمم، ولم تكن النبوة هبة خاصة للعبرانيين وحدهم، بل كانت عامة للأمم، وهذا مايشهد به التاريخ المقدس. واليوم لم يعد للعبرانيين هذا الحق بعد انهيار دولتهم وبعد خرقهم ميثاق الفضيلة والطاعة. وحق عليهم ان يكونوا مشتتين في الأرض، ومنبوذين من جميع الأمم لإقامتهم الشعائر المعارضة لجميع الأمم.

القانون الالهي والقانون الانساني:

لم ينزل الوحي عند سبينوزا فكرا فقط، بل نزل أيضا نظاما للكون، أو كما يقول المسلمون: الدين عقيدة وشريعة. وقد كان الدين اليهودي عند موسى شريعة أكثر منه عقيدة، وكان الدين المسيحي عقيدة أكثر منه شريعة. والشريعة هي القانون الالهي الذي تمت صياغته في قانون انساني.

---

(1) محمد غلاب. المذاهب الفلسفية العظمى في العصور الحديثة، ص121 - 118.



ولما كان حب الله هو السعادة القصوى والغاية الأخيرة للأفعال الانسانية، فإن من يحب الله يكون هو المطيع للقانون الالهي، لا عن خوف ورجاء، بل عن معرفة لله، فهو يعلم ان معرفة الله وحبه هما الخير الأقصى، وهو مايدركه الانسان بذهنه لاببدنه. أما القانون الانساني فإنه يهدف الى غاية اخرى هي المحافظة على سلامة الانسان وأمن الدولة.

وينتج عن التمييز بين القانون الالهي والقانون الانساني حقائق أربع هي:

1 ـ القانون الالهي قانون يشمل كل الناس، ويستنبط من الطبيعة الانسانية، ويدرك بالنور الفطري، ولكن هذا النور الفطري لايلزم تصور الله كأمير أو كمشرع يسن القوانين للناس ويلزمهم بها الزاما مطلقا.

2 ـ القانون الالهي لايقتضي التصديق بالروايات مهما كان مضمونها، لأننا نعرفه من الطبيعة الانسانية، والقناعات الشخصية، في حين ان الروايات مقيدة بظروفها التاريخية التي نشأت فيها، وقد تقنع الناس الذين عاصروا تلك الظروف، وقد لاتقنع أناسا آخرين يعيشون ظروفا تاريخية اخرى.

3 ـ القانون الالهي الطبيعي لايتطلب اقامة الشعائر والطقوس، أي مجرد حركات وتحريك للجوارح لاتكون خيرة الا بالنسبة لنظام اجتماعي معين. ولايتطلب القانون الالهي افعالا يتجاوز تبريرها حدود العقل الانساني فالخير الحقيقي يدركه النور الفطري داخل الانسان، اما الخير التابع لنظام أو قانون اجتماعي، فليس الاّ وهما.

4 ـ القانون الالهي يعطي أكبر الجزاء لمن يعرفونه، إذ يعرفون الله عن طريق هذا القانون ويحبونه بروح صافية ثابتة، كرجال أحرار، لايخافون من عقاب، ولايطمعون في ثواب، لأن الخوف والطمع ليسا من شأن الرجال الأحرار، بل هما من شأن ضعاف النفوس الذين تهيمن عليهم عبودية الجسد والمال.

المعجزة:

استعمل سبينوزا في دراسته للنبوة منهج النص الذي يعتمد على الكتاب وحده، اما في دراسته للمعجزة فإنه اعتمد على النور الفطري عند الانسان، وذلك لأن النبوة تتعدى حدود الذهن الانساني، فيكون موضوعها داخل في اللاهوت، في حين ان المعجزة



موضوع فلسفي محض، يمكن دراستها بالاعتماد على النور الفطري. هذا النور الذي يدرك جيدا ان الايمان بالمعجزة ليس ضروريا للخلاص. لقد تعود الناس تسمية كل عمل الهي يجهلون علته عملا الهيا، ويظن العامة ان قدرة الله لاتظهر الاّ عندما تخرق قوانين الطبيعة التي تخضع لقوة الله، أو التي خلقها الله كما تتصورها العامة. قوة الله مثل قوة الملك وقوة الطبيعة كقوة عارضة لاحقة به، أو كقوة الرعية بالنسبة للدكتاتور.

وتسمي العامة عجائب الطبيعة أفعال الله أو معجزات؛ تعبيرا عن تقواهم، وجهلا منهم بعلوم الطبيعة، وبالعلل الطبيعية، وتقديسا منهم لما يجهلونه أو يعجبون به، ولايتصورون عظمة الله الاّ عندما تقهر قوانين الطبيعة. ويظنون ان اكبر برهان على وجود الله هو خلل نظام الطبيعة، ويرون ان تفسير هذه الظواهر بعللها الطبيعية المباشرة انكار لوجود الله. الله والطبيعة عند العامة طرفان متناقضان، اذا عمل الله تتوقف الطبيعة، واذا عملت الطبيعة توقف الله. هناك اذن قوتان متمايزتان متعارضتان عندهم، قوة الله، وقوة الطبيعة التي تخضع لقوة الله والتي خلقها الله كما تتصور العامة[1]. والحقيقة عند سبينوزا ان نظام الطبيعة ثابت لايتغير، ولايحدث فيه شيء مخالف له، اما بالنسبة لله، فكل مايريده يتضمن حقيقة وضرورة ابديتين، وذلك لأن عقل الله وارادته شيء واحد، ولأن كل شيء يحدث انما يحدث بمشيئة الله وتكون قوانين الطبيعة الشاملة تصدر عن ضرورة الطبيعة الالهية وكمالها. فلو حدث شيء مخالف لهذه القوانين، فإنه من ثم يناقض عقل الله وطبيعته، ولو فعل الله شيئا مناقضا لقوانين الطبيعة، فإنه يعمل ضد طبيعته هو. وهذا مستحيل. ومن كل هذه الأدلة وأدلة غيرها يستنتج سبينوزا؛ ان المعجزة لاوجود لها، الاّ في ذهن العامة، ولاتناقض أو خلاف اطلاقا بين الله والطبيعة، لأن الله والكون والطبيعة عند سبينوزا موجود واحد أزلي أبدي، يعمل وفق نظام ثابت وقوانين مطلقة لاتتغير.

الفرق بين النبي والحواري:

بعد أن انتهى سبينوزا من دراسة التوراة أو العهد القديم ونقده، بدأ بدراسة الانجيل أو العهد الجديد ونقده، ويركز دراسته على موضوع واحد، وهو الفرق بين

---

(1) سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة: ص 7 - 69.



النبي والحواري، وهو الفرق الذي غفله المسيحيون أنفسهم في الخلط بين الوحي والالهام، أو باصطلاح المسلمين، بين النبي والصحابي، وبلغة العهد الجديد، بين الأناجيل والرسائل. ويأخذ سبينوزا (بولس) بوصفه أقوى شخصية بين الحواريين، كمثل للمقارنة بين النبي والحواري. فمن حيث طريقة التعبير، نجد ان النبي لايستدل، بل يتحدث معتمدا على السلطة الالهية، أما الحواري فإنه يستدل ويناقش، يجادل ويحاجج. يبلغ النبي حقائق النبوة التي عرفها من الوحي، أما الحواري، فإنه يفكر ويعتمد على العقل وعلى النور الفطري. لم يكن لدى بولس اذن وحي من فوق الطبيعة، بل آراء شخصية له، ونداءات انسانية ودعوات للأخوة وللفضيلة، وهو مايعترف به بولس نفسه، في حين ان موسى قد بعث بأمر الله، وتحدث بوحي منه، وبلغ رسالته. وكما اختار بولس أقواله اختار أيضا بمحض ارادته الأماكن التي بشر فيها، في حين ان موسى قد بشر في أماكن حددها الله له ووجهه فيها. لقد بشر الحواريون بوصفهم علماء وفقهاء ورجال دين، لابوصفهم انبياء، وهم بهذا المعنى قد أرسلوا الى البشر جميعا، في حين ان النبي قد أرسل لأمة معينة، لأن تبليغ الرسالة ليس موقوفا على شعب معين أو مكان معين أو زمان معين[1].

وبعد ان وضع سبينوزا الكتاب المقدس بعهديه موضع البحث، وانتهى الى كثير من النتائج النقدية الصحيحة، التي أيدها النقد بعد ذلك في القرون التالية وضع تفرقة بين الوحي المكتوب والوحي المطبوع، فالأول هو موضوع النقد، أي دراسة الوحي من حيث الرواية ونقلها وصحتها ولغتها، أي الوحي من حيث هو صورة، والثاني موضوع الفلسفة أو التصوف، وهو الوحي من حيث هو معنى مطبوع في القلب ومسطور في النفس، وهو الوحي الذي يفضله سبينوزا بوصفه هو الذي يعبر عن الحقيقة الالهية أصدق تعبير.

العقل واللاهوت:

وقبل أن ينتقل سبينوزا في رسالته عن الدين والسياسة، يتناول آخر مشكلاته في الدين، وهي الصلة بين العقل والايمان، وهي المشكلة التقليدية في فلسفات الأديان

---

(1) اتيان باليبار: سبينوزا والسياسة: ص 80 - 70.



والتفكير الديني بوجه عام، مشكلة الصلة بين الفلسفة والدين، وهنا ايضا يتناول المشكلة من خلال أخلاقه العلمية وفلسفته الانسانية، فما دامت مهمة الدين والايمان هي الحث على حب الجار وممارسة العدل والاحسان، فإن سبينوزا لايجد هنا أي مجال للجدل أو النقاش حول هذه الأخلاقية العالية الكامنة في قلب الدين الحقيقي، الاّ انه من جهة اخرى يقرر بأنه لاتوجد أية صلة بين العقل والايمان، أو بين الفلسفة والدين، أو كما يقول هو؛ بين العقل والفلسفة من جهة، وبين الايمان واللاهوت من جهة اخرى، اذ ان مبادىء الفلسفة تختلف تمام الاختلاف عن المبادىء التي يقوم عليها اللاهوت، فغاية الفلسفة الحقيقة الموضوعية، وغاية الايمان الطاعة. تقوم الفلسفة على مبادىء وأفكار صحيحة تستمد من الطبيعة نفسها، وتعرف بالنور الفطري، ويقوم الايمان على التاريخ وفقه اللغة، ويستمد من الكتاب وحده. اسلوب الفلسفة هو العقل الذي يدرك الأشياء على ماهي عليه، وأسلوب الايمان التخيل الذي يبغي التأثير في النفوس. ولذلك يترك الايمان لكل فرد الحرية في أن يتفلسف كما يشاء، حتى في موضوع العقائد، ولاخير في ذلك شريطة أن لايدين الاّ من يحث الآخرين على العصيان والكراهية والجدل والغضب، ولايثني الاّ على من يحث على ممارسة العدل والاحسان. ويرفض سبينوزا رفضا باتا خضوع العقل للايمان المبني على النصوص الدينية، فالعقل هبة رائعة، وهو النور الالهي الذي ينبغي أن لايخضع لحرف ميت معرض للزيف الانساني. ان العقل يستطيع أن يفهم العقائد من حيث صحتها أو كذبها، فهو النور الفطري الذي يحمي الذهن من الوقوع في الخطأ والأوهام والأحلام، وبهذا المعنى يكون الوحي متفقا مع العقل في موضوعه، وهو الحقيقة، وفي غايته وهي السعادة، وعلى هذا النحو يمكن للدين مخاطبة البشر جميعا بوصفه علما شاملا مبنيا على العقل[1].

الخلاصة ان فلسفة الدين عند سبينوزا تتفق تماما مع فلسفته العلمية، فأخلاقه تتفق كل الاتفاق مع التعاليم الدينية الحقيقية. ولما كانت التعاليم الخلقية بطبيعتها متفقة مع العقل، فالنور الفطري الطبيعي الموجود داخل كل انسان كفيل بإدراك صوت الله، الذي هو عند سبينوزا الكون الذي نعيش فيه ويحيط بنا بلا نهائيته وسرمديته وأبديته، مما يجعل الايمان راسخا فينا. والدعوة الخلقية ليست موضوع تحريف وتبديل. ومن

---

(1) سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة: ص 85 - 81.



يظن ان هناك تعارضا بين الفلسفة والدين، فإنه يجهل تمام الجهل حقيقة كل منهما، فكلاهما يعتمد كليا على العقل، لهذا فإن أي إنكار لدور العقل وأهميته، انما يؤدي الى زعزعة الثقة بالفلسفة، كما يؤدي الى ضعف الايمان بالدين.

المصادر:

1- كريسون(اندريه): اسبينوزا، ترجمة: تيسير شيخ الأرض، دار الأنوار، مكتبة العباسية، 1966، دمشق.

2 - باليبار(اتيان): سبينوزاوالسياسة، ترجمة: منصور القاضي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1992، بيروت.

3 - سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة: الدكتورفؤاد زكريا، دار الطليعة، ط4، 1997، بيروت.

4- غلاب(محمد): المذاهب الفلسفية العظمى في العصور الحديثة، 1948، القاهرة.

5- Wolfson (H.A): The philosophy of Spinoza: Meridian Paperbacks: Newyork, 1967.

6- Spinoza: The chief works: Lwes Translation: vol: 2 Pver Publications: Newyork, 1951.



فلسفة الدين عند كيركگورد

د. حسن يوسف[1]

(1) أستاذ الفلسفة وعلم الجمال، أكاديمية الفنون - مصر.




مكتبة
الفكر الجديد

1 ـ الموقف الديني بين المعقول واللامعقول

إذا حاولنا من البداية أن نفهم المعقول فنقول عنه إنه الفلسفة.. وعن اللامعقول فهو الدين، وبين المعقول واللامعقول وجدنا العديد من الصراعات.. الصراع بين الدين والفلسفة. والواقع أن الفلسفة (كما لاحظ المؤرخ إميل بوترو) قد نشأت في جانب منها عن الدين، فليس في وسعنا أن نستبعد من عداد المذاهب الفلسفية كل تلك الفلسفات التي خرجت بين النظر العقلي والإيمان الديني. حقاً إن ما يميز الفلسفة عن الدين كما يُقال عادة هو إستنادها إلى سلطة العقل وحده، ولكن من المؤكد أن إيمان الفيلسوف الديني كثيراً ما يتسلل إلى صمم تفكيره العقلي، فلا يجد مؤرخ الفلسفة بداً من أن يعترف بأن الفيلسوف قد صدر في جانب من تفكيره عن أنوار الوحي.

وإذا انتقلنا إلى مفكرنا كيركگورد فقد أقام ضرباً من التعارض بين «الفكر» و«الوجود» فليس بدعاً أن نراه يحمل على الفلسفة، ويشتط في الحكم على سائر المذاهب العقلية التي تريد فهم الإيمان او تبرير الدين أو تفسير الحقيقة الدينية. وحجة كيركگورد في ذلك أن الإيمان يتطلب من المرء أن يتخلى عن عقله، وأن المسيحية هي على النقيض تماماً من كل نظر عقلي، كما أن الإيمان بطبيعته لا بدّ من أن يكون طاهراً نقياً خالياً من كل معرفة! وليس الله في نظر كيركگورد فكرة تبرهن عليها، بل هو موجود نعيش في علاقه معه.[1]

لقد تم قطع الروابط بين العقل والقلب في المسيحية.. وإذا كانت مشكلة الفلسفة

---

(1) د. زكريا إبراهيم: مشكلة الفلسفة.. ص 145.



إنساني.. وسؤال كيركگورد عن كيف يمكن للمرء أن يكون مسيحياً. هذان السؤالان هما في الحقيقة أساس حياة كيركگورد: بل وأساس فكره الوجودي، وفي رأي كيركگورد أن المرء لكي يصبح مسيحياً فعلاً عليه أن يحيا حياة المسيح وكأن المسيح معه. لا أن يقف عند تعاليمه. (1)

وعلينا هنا أن نلاحظ ملاحظة هامة وهي أن كيركگورد انحاز إلى الجانب الديني ضد الفلسفة.. ولكن يجب ألا يُفهم من ذلك أن كيركگورد يلغي الفلسفة بل يجب أن تكون الفلسفة في رأيه بعيدة عن المذهب والدوجما العقلية، ولكي نخفف غلواء هذه العبارة نقول إن كيركگورد يريد من الفلسفة أن تعترف بأنها غير قادرة على الدخول في دائرة الإيمان أو الدين لكي تحوله إلى أمور عقلية منطقية قابلة للفهم. ولكن على الفلسفة أن تعترف بحدودها.. وأن تكون على يقين أن الأبدي من المستحيل الوصول إليه عقلياً. وذلك لأنه لا تشابه بين الإله والإنسان، والفلسفة عندما تنطلق في بحثها فإنها دائماً تتحدث عن المطلق Absolute البعيد عن كل العلاقات الإنسانية المتناهية.. وبهذا يصبح من المستحيل لأي فرد أن يدخل في علاقة مع الله. (2)

هنا نتوقف، حيث إننا نلاحظ الفرق الجوهري والاختلاف بين «المطلق المسيحي» و«المطلق الفلسفي»، فالمطلق المسيحي تعبير عن العلاقة بين الله والإنسان برغم وجود مشكلة الخطيئة.. فالخطيئة في المسيحية هي حجر العثرة أمام إقامة مثل تلك العلاقة أو إقامتها بشكل مباشر لكن ليس من المستحيل إقامتها بل هي ممكنة. في حين أن تلك العلاقة الممكنة في المسيحية غير ممكنة في الفلسفة.. وهنا تكون الخطيئة قد أقامت الفصل بين المتناهي واللامتناهي كما أنها تعترف بعدم قيام مثل تلك العلاقة وبهذا يظل الإنسان في الفلسفة في حال انفصال واغتراب عن (الله) اللامتناهي. أما في المجال المسيحي فإن إعادة العلاقة ممكنة في الإنسان الإله أو تجسّد الإله في الإنسان وهنا تتم إزالة الاغتراب الروحي. وعلى ذلك فإزالة الاغتراب الروحي في المسيحية يتم عن طريق ما يسميه كيركگورد بفكرة المفارقة Paradox والمفارقة المسيحية غير خاضعة لمنطق العقل.. هي تقع في حيز اللامعقول.

---

(1) Kierkegaard, Training in christianity, P. 80.

(2) Keberts: Exintentialism and Religious Belief, P.80.



ولأن كيركگورد فهم المسيحية في ضوء المفارقة. فإنه اقتنع منذ البداية بأنه من المستحيل أن نجمع بين المتنافرَيْن، بين الدين أو المسيحية والفلسفة «من المستحيل أن تجتمع المسيحية والفلسفة فأنا عندما أتمسك بما هو جوهري في المسيحية، أي تمسكي بالخلاص المسيحي فهي فكرة سوف تشمل حياتي كلها. فإذا جاءت الفلسفة بعد المسيحية (أقصد المسيحية الجوهرية) فلن تكون هذه سوى مسيحية مفلسفة. والواقع أن الفلسفة لا تكتمل إلا في اللحظة التي تنكر فيها ذاتها. فهي لا يمكن أن تكتمل إلا إذا أقرت بأنه من المستحيل أن تفهم وتستكشف حقيقة الوجود المسيحي لأنها قائمة على مقولات غير عقلية ويعجز العقل مهما أوتي من قوة أن يستنتجها».[1]

وعلى ذلك فإن كيركگورد يرى أن المسيحية لا يمكن أن تكون مذهباً. فلو تحولت المسيحية إلى ما هو مذهبي لانتفى جانبها الديني وانتفت العلاقة الإيمانية، ومن هنا فإن أفضل شيء ألا تحاول عقلنة المسيحية ولكن أن توجد في المسيحية.. فالمسيحية عملية تواجد فيها أي أن تصبح "موجود مسيحي" لا أن تصبح "متعقِّل مسيحي"[2].

لقد كان كيركگورد على يقين بأن الإيمان المسيحي يتعارض مع التفكير العقلي والمعرفة القائمة على العقل، وأيقن أيضاً أن الإيمان لا يقبل أي نسق فكري. لأن الأنساق الفكرية تعتمد العقل في حين أن الإيمان يعتمد القلب. والفكر العقلي الموضوعي دوماً مبرر بشكل منطقي، بينما الإيمان دوماً قلبي ولا مبرَّر إنه إيمان قائم على حدس قلبي أو قل على المفارقة على حد تعبير كيركگورد.

اللاعقلانية والمفارقة المسيحية:

المفارقة عند كيركگورد تعني لحظة اللاعقل أو اللامعقول، وإذا تساءلنا عن السبب في أن كيركگورد كان مقتنع باللامعقول فنقول إنه ربما كان ذلك لمسيرة حياته وقصة حبه وأفعاله اللامعقولة معها هذا جانب من إيمانه اللامعقول المترسخ في داخله. إلى جانب ذلك فإن الوجود ذاته لا معقول أيضاً.. فمشكلة الوجود بالنسبة لكيركگورد لا يمكن أن تُحَلّ بشكل عقلي أو بشكل مقولات إنسانية مفهومة. فالإنسان كائن متناهٍ

(1) Kierkegaard: Sickeness unto death, trans by W. Lowrie, Harper Tarchbooks, 1962, P. 233.

(2) Kierkegaard: Concluding unscientific... P. 339.



وكائن محدود إلى جانب أنه حامل للخطيئة فكيف لذلك الكائن أن يقدم لنا حلاً؟؟ وما من حل عقلي لأن الوجود ذاته لا معقول ولا يمكن أن يوضع في قوالب عقلية منطقية.. فهناك الوجود يتصف بالمفارقة (وهي لحظة اللاعقل) ولذا يظل الوجود بمنأى عن كل ما هو عقلي. [1]

وهنا نجد أن كلاً من هيغل و كيركگورد يقفان على طرفي نقيض.. فإن كان هيغل مفكراً عقلانياً فإن كيركگورد مفكر لا عقلاني.. لقد دفع هيغل بعقلانيته المسيحية إلى أقصى حد ممكن: وإذا تحقق الإلهي في التاريخ فتلك علامة على أن العقل قد تحقق في عالم الواقع فأصبح المعقول واقعياً، والواقعي معقولاً، أما كيركگورد، فهو، على العكس يدفع باللاعقلانية المسيحية إلى أقصى حد ممكن، فهذا التجلي الذي تحقق في التاريخ عندما أصبح الأزلي واقعياً ينبغي أن يبقى عثرة، إن الأزلي قد تحقق في لحظة من الزمان وهذا ما لا يمكن فهمه، ولأنه لا يمكن فهمه فهو موجود. [2]

يتضح لنا أن كيركگورد يعترف باللاعقلي أي الذي لا يمكن فهمه، وإذا أصبح الشيء غير مفهوم فهو إذن موجود، فالوجود عنده لا أن يصبح معقولاً بل أن يصبح لا معقولاً. وإذا ما اعترضنا على ذلك لأن الوجود يجب أن نفهمه ونعقله فإننا نجد كيركگورد ينبهنا إلى أن هناك أيضاً في الوجود أموراً تظل دوماً مفارقة وبعيدة عن كل فهم وعن كل عقل. [3]

ويجب أن يكون واضحاً لنا أن كيركگورد لا يقصد من ذلك إلغاء لكل ما هو عقلي وكل ما هو موضوعي وإنما كيركگورد يعترض وبشدة ضد كل من يريد أن يُخضع الذات للفهم وللمقولات الموضوعية. وعلى ذلك فإن كيركگورد يريد الجمع بين ماهو موضوعي، وما هو ذاتي لأن الفرد الذي يفقد صلته بالعالم الموضوعي فقداً تاماً هو إنسان يوصف بالجنون.. أيضاً الإنسان الذي يفقد صلته تماماً بالباطن أي يفقد صلته بذاته الداخلية فإنه أيضاً يوصف بالجنون. [4]

---

(1) Macquarrie Existentialism, P. 170.

(2) جان فال: كيركگورد المفارقة (مقتبس من) كيركگورد رائد الوجودية د. إمام عبدالفتاح إمام، الجزء الثاني. ط86، دار الثقافة للنشر، ص 398.

(3) Macquarrie: Ibid, P. 45.

(4) Kierkegaard: Concluding unscientific... P. 174.



إن ما يريده كيركگورد هو أن نوقف الفكر عند لحظة ما.. إنها لحظة.. لحظة المفارقة أو اللحظة الإيمانية والتي لا يصلح معها أي فهم عقلي فعلي. على حد تعبير كيركگورد المفارقة لا يسيطر عليها العقل وذلك لأن الإيمان المبني على المفارقة هو إيمان يبدأ عندما يتوقف العقل عن عقلانيته أو بمعنى آخر يبدأ عندما تبدأ اللاعقلانية في الوجود [1]، وعلى ذلك فإن قبول المفارقة عن طريق الإيمان المسيحي يجعل سبيل التفسير العقلي غير مقبول على الإطلاق. [2]

وثمة ملاحظة هامة يلاحظها كيركگورد ويقررها. وهي أن المسيحية ديانة قائمة على المفارقة وهذه المفارقة قائمة سواء اعتنق الفرد العقيدة المسيحية أو رفضها لمفارقتها. [3] فقبول العقيدة يعني قبول المفارقة. ورفض العقيدة يعني أيضاً رفض المفارقة.. فالمفارقة هي الحد الأساسي سواء في القبول أو الرفض.

ويصرح كيركگورد عن ذلك بقوله: الإيمان هو إيمان بالمفارقة.. فالفرد الجزئي هو في الحقيقة أعلى من الكل. في المفارقة يقف الفرد على علاقة مطلقة مع المطلق وهذه العلاقة تصبح عسيرة على الفهم والتعقل ورغم أن ذلك الإيمان هو الإيمان بتلك المفارقة.. وإلا انتفى الإيمان. [4]

وفي المفارقة يلاحظ كيركگورد جدل الزمان والأزل.. ففي لحظة المفارقة تصبح الذات جامعة بين الماضي والمستقبل في الحاضر وبمعنى آخر تصبح الذات أزلية. فماذا يعني دخول الأزلي الزماني؟ إنه يعني أن الحاضر لم يعد لحظة بل يعد لحظة أزلية ومعناه أيضاً أن الأزل تحقق في لحظة حاضرة.. إن اللحظة امتلأت بالزمان والأزل كيف ذلك، إنه اللامعقول، وبرغم أنها لا معقولة إلا أنها موجودة. وفكرة لحظة المفارقة لاحظها كيركگورد في الكتاب المقدس (العهد الجديد) «هوذا سر أقوله لكم. لا نرقد كلنا ولكننا كلنا نتغير في لحظة عين عند البوق الأخير» [5].

فاللحظة هنا تعني الإمتلاء، هي اللحظة الأبدية، فكيف يحدث ذلك التغير وكيف

---

(1) Kierkegaard: Fear and Trembling , P. 78.

(2) Blockham J. K.: six existentialism thikers, P. 4.

(3) ... P. 96. Kierkegaard: Conclouding

(4) Kierkegaard: Fear and ... P. 66.

(5) رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس 52 :51 16 ،15 العهد الجديد. ص288.



يمكن فهم ذلك التعبير بمفهوم عقلي؟ إن ذلك مستحيل إنها اللحظة اللامعقولة. ولذا فإن تلك اللحظة هي التي استوقفت كيركگورد»... إن لحظة امتلاء الزمان هو لحظة الأزلية وعلى الفرد أن يفهم جيداً أن اللحظة الأزلية معناها الماضي والمستقبل في خليط واحد. وإذا حدث ولم ينتبه الفرد للأمر فإنه بذلك يدمر تلك اللحظة وتصورها. ففكرة الحاضر المسيحية في المفارقة معناها امتزاج الماضي بالمستقبل ذلك هو التصور الهام في المسيحية».[1] هنا يكون الإيمان وهنا تكون المسيحية كعقيدة وهنا تكون المفارقة. فالمفارقة ضد الزمان لكنها إمتلاء الزمان بالأزل.

يقول كيركگورد: «الذاتية أو الباطنية هي الحقيقة وهي أقصى درجات المسيحية»، ويقول أيضاً: «لقد برهن اليونان أنه يمكن للإنسان أن يوجد في حالة الذاتية (أو الباطنية) خارج نطاق المسيحية».[2]

من الواضح أن كيركگورد يقرّ هنا أن إدراك الصلة القائمة بين الذاتية والحقيقة لا يقتصر على المسيحية، ولكنه يعطي المسيحية وضعاً خاصاً وممتازاً بالنسبة إلى سائر الديانات والفلسفات التي اعترفت بوجود هذه الصلة وأدركت شيئاً من طبيعتها. ويتجلى هذا الوضع الخاص الذي تتمتع به المسيحية في قوله: «إن الذاتية في أقصى درجاتها هي المسيحية».[3] ماذا يعني كيركگورد بهذا القول؟

طبعاً عندما يتكلم كيركگورد (عن أقصى درجات الذاتية) فهو لا يعني أن الفارق بين الذين يعيشون في حالة ذاتية والذين يعتبرون أن الحقيقة موضوعية (وبذلك يعالجون المسيحية موضوعياً) هو فارق كمي يتدرج من حد أدنى للذاتية حتى يصل إلى حدها الأقصى في المسيحية. إن رأي كيركگورد في هذا الموضوع واضح كل الوضوح. إن الفارق بين الحقيقة الموضوعية الاحتمالية، وبين الحقيقة الذاتية فارق كيفي لا يمكن تخطيه مطلقاً وإنما يمكن التغلب عليه بوثبة الإيمان، إذ يرى أنه مع أن الإنسان تمكن من أن يعيش الحالة الذاتية في أقصى درجاتها لأنها أعظم اختبار لقدرة الإنسان على الإيمان من أية عقيدة أخرى، فهي أبعد العقائد عن المنطقي والمعقول.. المسيحية

---

(1) Kierkegaard: The Concept of Dread, P. 81.

(2) Kierkegaard: Concluding unscientific, P. 284.

(3) Ibid: P. 242.



بالنسبة لكيركگورد هي دين المتناقضات والمفارقات التي تتحدى الفهم الموضوعي وعلى ذلك تتعرض ذاتية الإنسان المؤمن بها لنوع من التوتر والإرهاق العنيفين فعلى المؤمن بها أن يلتزم بما هو محال (من الناحية العقلية) ليصبح مسيحياً حقيقياً، إن المسيحية بالنسبة لكيركگورد أسمى مثال على المبدأ القائل: (بأن الذاتية هي الحقيقة) لأنها أكبر امتحان يمكن أن تتعرض له قدرة الإنسان على الإيمان وعلى الاستمرار في هذا الإيمان من دون أن يرضخ مرة أخرى لجذب النظرة الموضوعية إلى المسيحية مهما كان ذلك الجذب والإغراء.

المسيحية مشكلة.. ومشكلتها تكمن في اتحاد الزمان مع الأزل، فمشكلة التجسد هي كبرى المشكلات في المسيحية.. لقد تجسّد الله الأزلي في لحظة زمانية من لحظات التاريخ الإنساني، تجسَّد في المسيح.. في تلك اللحظة تحول الله إلى شخص إنساني فالمطلق أصبح محدوداً مع التجسيد.. ومع تجسد الله في يسوع المسيح امتلأ الزمان، هذا ما عبّر عنه بولس الرسول إلى أهل غلاطية في الأصحاح الرابع: «ولكن لما جاء ملء الزمان أرسل الله ابنه مولوداً من امرأة تحت الناموس. ليفتدي الذين تحت الناموس لننال التبني ثم بما أنكم أبناء أرسل الله روح ابنه إلى قلوبكم صارخاً يا أبا الأب إذاً لست بعد عبداً بل ابناً وإن كنت ابناً فوارث لله بالمسيح».[1] ومن هذه الرسالة نلمس فعل الامتلاء فالله بتجسّده في يسوع المسيح أصبح فرداً إنسانياً وفي نفس الوقت ليس إنسانياً.. لقد أصبح الإلهي إنساني والإنساني إلهي.

والتفكير في المفارقة نوع من العبث ونوع من المحال فالفهم العقلي للمفارقة نوع من المستحيل والروح بمحاولتها للوصول إلى الله لابد أن تقدم نوعاً من الفداء والتضحية، وفي المفارقة المطلقة فإن كبش الفداء هو العقل.. فالإيمان بالمفارقة هو نوع من المحال فإذا أردت أن تؤمن فإن عليك أن تؤمن بالمفارقة.. فالإيمان المسيحي هو إيمان بالمستحيل وإيمان باللغز، إنه إيمان بالمعجزة التي تفوق العقل البشري.. ويوم تؤمن بالمعجزة، أي بالمفارقة، فأنت في دائرة الإيمان وما عدا ذلك لا يعد إيماناً. إن فكرة الله الإنسان عثرة أمام العقل،إن هذه العثرة تحطيم للعقل والفهم.

وإذا تساءلنا عن دور العقل في المفارقة لوجدنا أن العقل مرتبط بشكل جدلي مع

---

(1) الكتاب المقدس: رسالة بولس إلى أهل غلاطية، الأصحاح الرابع، ص308، الطبعة المصرية.



المفارقة المطلق هذا الارتباط يكون بطريقة سلبية. ومعنى أنه مرتبط بطريقة سلبية أي أنه يوضح حقيقتها أي حقيقة المفارقة.. بمعنى آخر أن المفارقة المطلقة تستوجب فقد العقل لكي تكون ممكنة وهكذا تلعب فكرة المفارقة دوراً أساسياً في فلسفة كيركجورد، ولا شك فهو بنفسه القائل «بقدر ما أعيش فإنني أعيش في قلب المتناقضات، لأن الحياة مليئة بالمتناقضات وأنا من ناحية أملك حياة أزلية. ومن ناحية أخرى أملك تعدداً للوجود الذي لا أستطيع النفاذ إليه.. والرابطة هي الإيمان».[1]

إذن الديانة المسيحية ديانة التناقض.. على أنه ينبغي ألا يُفهم ذلك بشكل مطلق.. ولكن التناقضات هنا يعني المستوى الفكري للإنسان. فالفرد الإنسان يفكر بشكل عقلي قابل للحكم بالصواب والخطأ والتمييز بين المتناقضات، أما تلك الديانة فاعتمادها الأساسي على قبول ذلك التناقض والتعارض دون لحظة فهم أو تحليل أو تعقّل. إنها المجاوزة للمنطق العقلي وللفهم الإنساني ولذا سماها كيركجورد المفارقة المطلقة.

ودخول الله إلى العالم وتجسّده في المسيح تعبير عن الحب الإلهي للإنسان وتعبير عن الألم أيضاً، إنها جدلية الإلهي والإنساني.. إنها حقاً حياة عجيبة ملؤها الألم والحب: فعندما تريد التعبير عن الحب من المؤسف يساء فهمك.. هكذا هو الله على نحو ما وقف على الأرض في المسيح وبكل تواضع وبكل الحب الشامل لكل البشر..[2] إن هذا الجدل الإلهي الإنساني هو المفارقة.

وفي رأي كيركجورد لا يوجد، أي حل عقلي أو بشري لمعضلة الوجود البشري، فليس ثمة حل بشري لأن تناهي الإنسان وخطيئته يجعلان من المستحيل عليه أن يصل إلى خلاصه الخاص، وليس ثمة حل عقلي لأن مفارقة الوجود البشري لا يمكن حلها بمقولات عقلية. الحل الوحيد لمفارقة الوجود البشري لن يكن إلا بمفارقة أعظم هي المفارقة المطلقة للمسيحية، وقبل كل شيء، مفارقة التجسد، اللطف الإلهي للإنسان. ولا يوجد، في رأي كيركجورد، أي دفاع أو تفسير عقلي للمسيحية، فقد قال لسنج Lessing إن حقائق التاريخ العارضة لا يمكن أن تكون أساساً لحقائق العقل الأبدية.

---

(1) Kierkegaard: The Journals, P. 181.

(2) جون ماكوري: الوجودية.. ص 314.



ومن وجهة نظر العقل فقد كان على حق في ذلك. أما كيركگورد فقد سلك طريق ترتليان[1] فقال إن للمسيحية عثرة[2] أمام العقل ونحن لا نستطيع الإحاطة بها إلا بفعل للإرادة يتخطى العقل، وتلك هي (قفزة الإيمان). وتلك أيضاً هي (اللحظة) التي يقف فيها الإنسان أمام الله، اللحظة التي تصطدم فيها الأزلية بالزمان، وهذا لا يعني أن المؤمن تخلّص من الزمان وصراعاته، وإنما تعني أن هناك بعداً للأزلية في حياته. وعلى حد تعبير مارتن ج. هاينكن Martin J.Heinecken يظل الفرد في وجوده بوصفه مركباً من الزمان والأزلية سائراً على الطريق باستمرار، في عملية صيرورة لأن يصبح ما يكونه بالفعل، ولكن بمعنى آخر، معتلياً على الدوام ظهر موجة القرار.

وعلى ذلك فإننا نحقق الوجود الأصيل عند كيركگورد في اللحظة التي نوجد فيها أمام الله، وهي نفسها لحظة المعرفة الذاتية، ونحققه في الفعل الذي نريد به المسيح، والذي هو أيضاً الفعل الذي نريد به أنفسنا، «أنا لا أريد سوى شيء واحد، أن أنتمي إلى المسيح، أريد أن أكون مسيحاً». [3]وهكذا فإن إرادة شيء واحد التي هي أيضاً إرادة ماهو أعلى، أي مفارقة المسيح والحياة المسيحية، هي التي تضفي على ما يسميه كيركگورد (طهارة القلب) وهي النزاهة والأصالة الوجودية.

الإيمان والخطيئة والغفران:

عن طريق الخطيئة أصبح الإنسان آثماً وهذا الإثم جعل الإنسان يفقد العلاقة السليمة مع الله، ولأن الإنسان شعر بالإثم فإنه أيضاً يفقد ثقته في إقامة علاقة صميمة مع الله. ويشعر بالتعاسة لعدم حصوله على الغبطة الأزلية فالذات الخاطئة ألغت إمكان قدرة الذات للوصول إلى سعادتها الأبدية، ولعل سبب الشعور بالتعاسة والألم أن الذات فقدت في التاريخ الإنساني.. ومن ثم فإنها تتأمل كل شيء حولها، حتى الدين فإنها

---

(1) ترتليان (230 160) مفكر لاهوتي مسيحي قرطاجي ذهب إلى أن موضوع الإيمان هو المحال واللامعقول (فتجسيد المسيح مؤكد لأنه مستحيل)، وهو الذي صاغ العبارة الشهيرة في تاريخ الفلسفة (أؤمن لأنه لا معقول).

(2) العثرة Offense مصطلح لاهوتي مسيحي استعاره كيركگورد من القديس بولس (لليهود عثرة ولليونانيين جهالة) كورنثوس الأولى الأصحاح الأول 22. والمقصود أن العقل يصدم بموضوعات الإيمان ولا يستطيع فهمها.

(3) السابق: ص 315.



تتأمله وتتعقله ومن ثم يحدث النزاع فالذات تود أن تصل إلى السعادة وهي تعلم وتعي أنها آثمة وهذه الرغبة في وصولها للسعادة المنشودة تقيمها الذات أيضاً على أساس عقلي أو على أساس الفهم والمنطق وتنسى أن ذلك ضرب من المستحيل فلكي تصل الذات إلى سعادتها فإن عليها ألا تتعقل الأشياء أو أن تتعقل الدين وتفهمه. وإنما عليها أن تلغي العقل والفهم في الدين، عليها فقط أن تدرك الإثم. إن لحظة الإدراك مطلوبة لاعتراف الذات لذاتها بالإثم، بمعنى آخر أن تواجه الذات فتعترف بإثمها وتؤمن بشكل لا عقلي أن الوصول إلى العلاقة الودية مع الله ممكنة لأنها في تلك اللحظة عليها أن تؤمن بالعثرة أو المفارقة. إنها لحظة جدلية عند كيركگورد إنه الفهم وإلغاء الفهم. فالفهم أمر هام لمواجهة الذات بذاتها ولمعرفتها بالمفارقة والمغايرة بينها وبين الله ولكن الفهم ذاته لابد أن ينتهي لكي تؤمن الذات بالمفارقة الدينية ومن ثم فإنها تؤمن بإمكان الوصول إلى السعادة والعلاقة السليمة مع الله. «إن المسيحية تعلمنا أن الفرد موجود أمام الله بل وفي استطاعة هذا الفرد الجزئي أن يتحدث مع الله، بل أكثر من ذلك إنها تعلمنا أن ذلك الإله الكلي في لحظة هبط إلى الأرض من أجل ذلك الفرد الجزئي! وفي لحظة هبوطه ترك ذاته توجد وتولد وتُعَذَّب وتموت.. إنه الله الذي يتعذب من أجل الإنسان بل الأكثر من ذلك الإله الذي يرجو من الإنسان الجزئي أن يقبل مساعدته! وليس هناك ما يذهب العقل أكثر من ذلك! وأكثر من تلك الحقيقة التي لا يمكن لأي عقل أن يفهمها أو يعقلها». [1]

إن الله محب للإنسان ولذا فإنه يغفر للإنسان خطاياه.. يقول بولس الرسول «طوبى للذين غفرت آثامهم وسُترت خطاياهم، طوبى للرجل الذي لا يحسب له الرب خطيئة»... والسؤال كيف تغفر الخطايا؟ الجواب إنه الغفران الإلهي إنها المحبة الإلهية للإنسان من أجل الإنسان. تجسّد الله في صورة المسيح لكي يتمكن الإنسان أن يكفر عن خطاياه. الله محب للإنسان ولذا فإنه بالإنسان رؤوف رحيم.. ربما شعر الله بضعف مخلوقه.. لقد شعر الله بكبر الذنب الملقى على عاتق الإنسان وأشفق الرب من حمل الإنسان له.. لذلك فإن الرب أراد أن يتحمل ثقل الإنسان وذنب الإنسان، لقد أراد الرب أن يعيد العلاقة المنفصمة بينه وبين الإنسان إنها قمة المحبة،

---

(1) Kierkegaard: Sickness unto Death, P. 210.



بالتجسّد يحمل الرب ذنب الإنسان.. بالتجسّد يتحمل الرب عذاب الإنسان بالتجسد يتألم الرب، إنه يتألم من أجل الإنسان! المسيح يستر خطايا الإنسان يغطي بجسده المقدس خطايا الإنسان.. إنها قمة العدالة فعن طريق يسوع تُستر العيوب والخطايا ويصبح من المستحيل رؤيتها...

وعلى ذلك يرى كيركگورد أن غفران الخطايا إذن ليس مستحيلاً بل هو ممكن ولكن على شرط أن يكون الفرد على وعي وإدراك بتلك الخطايا، وفي الوقت نفسه أن يؤمن بغير تعقل بالمفارقة وبإمكانية الغفران، هذا هو الهام في غفران الخطايا. والسؤال الآن ماذا يعني التجسّد المسيحي؟ إنه يعني أن الخطايا يمكن أن تُغفر والوعي بإمكان الغفران يعدّ لحظة ضرورية فمن الضروري أن يكون الفرد واعياً بشكل مستمر بأنه مخطىء فهذا هو واقعه الفعلي وواعياً أيضاً بإمكانية الغفران. إنهما لحظتان أساسيتان في داخل الفرد، لحظة الوعي بالخطيئة ولحظة الوعي بإمكانية الغفران.

والسؤال لماذا يُصرّ كيركگورد على تلك اللحظات؟؟ لحظة الوعي بالذات الخاطئة ولحظة الوعي بإمكانية الغفران؟؟ والإجابة هي أن كيركگورد أراد أن يكون الفرد متفهماً لذاته. فالفرد لابد أن يفهم ذاته بوصفها ذاتاً خاطئة وأيضاً ذاتاً مغفوراً لها. ومعنى ذلك أن الفرد لا يمكن أن يلغي حياته الماضية (حياة الخطيئة) لأنها مكوّن أساسي من مكونات ذاته وفهم تلك اللحظة تجعل للغفران معنى وقيمة. فبرغم أن الماضي للذات هو بمثابة الخطيئة لكن أيضاً لا ينبغي إلغاؤه، ولو رضينا أن نلغيه بجرّة قلم فمعنى ذلك أن حياة الغفران أو لحظة الغفران يمكن أيضاً أن تلغى بجرة قلم، ولكن وعي الفرد بذاته الماضية الخاطئة وأمله الدائم في الغفران ثم إيمانه المطلق بإمكانية الغفران يجعل لذاته معنى وهنا نفهم إصرار كيركگورد على وعي الفرد بلحظة الخطيئة ووعيه أيضاً بلحظة الغفران، لقد كانت رسالة المسيح إلى الإنسان أن يجعل حياته أكثر أملاً، أن يجعل الحمل خفيفاً على المؤمن، أن يجعله يتذكر دوماً أن الذات الخاطئة تغفر له خطاياه.. عليه أن يتذكر دوماً أنه كان مثقلاً بهموم الخطايا والآن تُغفر له تلك الخطايا.. فالإيمان يقول: لتتذكر دوماً أن خطاياك قد غُفرت لك.. عليك أيها المؤمن أن تتذكر ذلك دوماً..، وهناك فكرة هامة أيضاً في تلك المسألة وهي أن التجسيد الإلهي يعني الحب الإلهي للإنسان فالله محب للإنسان ولأنه محب له فقد



تجسد الله في المسيح، لقد أشفق الله على الإنسان وأراد به الرحمة، ولأنه يحبه فإنه يود الآن أن يغفر له خطاياه «إنه الحب الأزلي. حب الله للإنسان جعله يظهر في لحظة ولكن هذه اللحظة لا يمكن فهمها ولا يمكن قياسها».

إنها لحظة مفارقة لحظة أزلية في ما هو زماني!

يتساءل كيركگورد ماذا يعني التكفير؟؟ ماذا يعني غفران خطايا الإنسان؟؟

هذا يعني أن الله لا يتغير في حين أن الإنسان يعتريه التغيير. إن الرب يعلن للإنسان أنه يتغير لأن الخطيئة ملازمة له في حين أن الرب لا يتغيّر. والهام في المسألة أن **الإنسان هو بالفعل القابل للتغيّر في حين أن الله غير قابل للتغيّر وهذا هو الذي يحتاج** إليه الإنسان، فالإنسان في حاجة دوماً إلى الرب الذي لا يتغير.

ويلاحظ كيركگورد أن التكفير يتم من خلال قناة يسوع.. وفكرة التكفير عن الخطايا لا تحدث تغيراً أنطولوجياً لكنها تحدث تغيّراً فردياً أي الفرد الخاطىء، فالفرد الخاطىء يقوم بعلاقة بينه وبين الله المتجسد في المسيح من أجل إمكان الغفران.

ويشير كيركگورد إلى أن حادث تجسد الله في المسيح لابد أن ينظر له بشكل أعمق بمعنى لا ينبغي أن نتصور أن تلك الحادثة سوف تؤدي إلى غفران الخطايا بجرة قلم فالحادثة، أقصد حادثة التجسّد، لا تغفر الخطايا بذاتها ولكن الغفران يتم وفق جدل.. يمكن تسميته بجدل غفران الخطايا والذي يحوي لحظتين هامتين وهما الرغبة في الغفران.. وهذه لحظة أساسية وهامة، فالتجسد تم على أساس رغبة الله في غفران خطايا الإنسان. هذه الرغبة هي اللحظة الهامة والضرورية والأساسية في جدل الغفران إلى جانب لحظة أخرى لا تقل أهمية عن الأولى وهي لحظة الإيمان بإمكان الغفران من جانب الفرد المخطىء.

وإذا فرضنا جدلاً أن التجسد كلحظة أولى موجودة أما اللحظة الثانية وهي الإيمان بإمكانية الغفران غير موجودة هنا تكون المشكلة، فالجدل لا يتم هنا حيث يترتب على ذلك وجود خطيئة على الخطيئة الأصلية أقصد خطيئة عدم الإيمان بالغفران، بمعنى آخر أو بلغة كيركگورد وجود عثرة.. إذن غفران الخطايا يتم بالتجسد أو من خلال الإيمان بالمفارقة المطلقة فوجود المفارقة يحتاج إلى الإيمان بها، هنا يتم الغفران.



وهنا نلاحظ نوعين من المفارقة مفارقة التجسد ومفارقة الإيمان بإمكانية الغفران من قبل الأزلي تجاه الزماني و كيركگورد يمسك بذلك الجدل إلى الدرجة التي لا يتصور إيمان بغير ذلك الجدل، فالغفران يتضمن العلاقة بين الموجود الزماني والأزلي. وهذه العلاقة ذاتها تحتوي على المفارقة وذلك لأن الموجود الزماني موجود آثم ورغم ذلك فإنه يرتبط بعلاقة قوية مع الأزلي. هذا هو جدل الإيمان بغفران الخطايا عند كيركگورد وهو فهم جديد وعميق للعلاقة بين الفرد والرب تلك العلاقة القائمة على المفارقات. وجدل الغفران لا ينتهي بالإيمان بإمكانية الغفران. ولكن ثمة لحظة هامة أيضاً هي لحظة النتيجة فإن إيماننا بإمكانية الغفران عن طريق الرب يعني أن الرب بالنسبة للفرد الآثم هو المثال (Ideal) بمعنى هو الأمل المنشود وهذا الأمل وهذا المثال له تأثير في الفرد الآثم إذ من خلال ذلك الإحساس بالخطيئة وإيمانه العميق بإمكانية الغفران وأمله المتوجه إلى مثله الأعلى يكتشف الفرد ذاته الحقيقة، إنها لحظة التحول من الحسّي إلى الروحي. إنه يكتشف ذاته الحقيقة ذاته الروحية وليست المادية، في تلك اللحظة تواجه الذات نفسها فتكتشف حقيقتها وتتحول من ذات جزئية مشتتة عن طرق الخطيئة إلى ذات أصلية روحية. «فالإيمان بإمكانية غفران خطايا الفرد هو لحظة تغيير جذري ففي تلك اللحظة يتحول المرء البشري إلى ذات روحية. غفران الخطايا يلغي الجزئيات ليشمل ذات الفرد الكلية الشاملة إنها الذات الروحية.. ».

هنا يحقق جدل الغفران هدفه وهي اللحظة التي أدركها كيركگورد من إمكانية الغفران فالفكرة لا تقف عند حد غفران الخطايا ونسيانها بل تصل بالفرد من حالته الجزئية إلى حالة كلية شمولية.

ولعل بتلك الفكرة انتقل كيركگورد من رجل فلسفة إلى رجل دين متصوِّف من الدرجة الأولى. وربما نجانب الصواب إذا قلنا إنها لحظة حدس قلبي يكتشف الفرد ذاته الجزئية التي يتجاوزها للوصول إلى الذات الروحية الحقيقية.



2 ـ الرؤية الدينية للتاريخ

التاريخ المقدس عند كيركگورد

علينا من البداية أن نكون على وعي بأن فكرة كيركگورد هي فكرة الفرد وليس المجموع، والتاريخ الكيركگوردي يمكن أن ينصَبّ على فكرتين أساسيتين هما.. المفارقة والتكرار. والحادثة الكبرى في التاريخ كله عند كيركگورد هي التي تعطّف فيها الرب على الإنسان في شخص المسيح، وهذا بمعنى ما، هو كل ما يحتاج المرء إلى معرفته من التاريخ.. وعند كيركگورد تكمن المشكلة في تحول الله إلى فرد في داخل لحظات التاريخ، رغم أن إله ذاته خارج كل محدودية تاريخية إذن كيف يمكن فهم اللاتاريخي وسط التاريخي؟؟

وكيف يمكن فهم التاريخي إذا دخله ما ليس تاريخياً؟؟ إنها المشكلة أو المعضلة الحقة.. و كيركگورد ينظر لمشكلة التجسد الإلهي في التاريخ من منظور الزمان والأزل.. فإذا كان هناك زمان إذن هناك تاريخ وهناك أحداث تاريخية زمانية وخاضعة للفهم والتعقل.. وإذا كان هناك أزل إذن فلا يمكن إخضاع الأزل والأبد للمقولات التاريخية ومن ثم لا يمكن إخضاعها لمقولات العقل والفهم، والمسألة هنا ستكون بسيطة ومن السهل إدراكها وإدراك الفرق.. ولكن الشيء اللامعقول هو ذلك التجسد الأزلي في داخل الزماني، تجسد اللاتاريخي في التاريخ. كيف يمكن فهم المسالة؟؟ هنا نواجه المفارقة المستعصية على الفهم والعقل.

في المسيحية قلبت الأشياء رأساً على عقب، فالخالق دخل مع المخلوق في علاقة صميمة، علاقة إحتواء، ومن هنا يصعُب التمييز بين الخاطىء أو المذنب والغير مذنب، ويصبح الإنسان وريث الله بالمسيح غير مذنب فهل تحمَّل الله ذنب الإنسان؟؟ وكيف يمكن أن يحمل المطلق خطأ الإنسان المحدود المرذول؟؟ كيف يكون ذلك؟ لقد زال الاختلاف بين الله والإنسان، بين الزمان والأزل. ولكن لم تحل المشكلة، كيف يحدث ذلك؟ كيف يصبح الفرد مرتكب الخطيئة غير خاطىء مع التجسيد ومن يتحمل خطأ ذلك الإنسان؟ تلك هي المشكلة.

علينا إذن أن نقبل المفارقة المطلقة داخل المسيحية،تجسد الله في التاريخ، تجسده



في المسيح، لقد أصبح الله إنساناً بمعنى ما. وأصبح الإنسان إلاهاً بمعنى ما أيضاً.. يقول كيركگورد.. إن القول بأن فرداً إنسانيا هو الله هنا تكون المسيحية وأن ذلك الفرد هو الإله الإنساني..[1]

وهنا تكمن جدلية المفارقة المطلقة فالإله المختلف عن الإنسان دخل العالم في لحظة زمانية تاريخية وقد دخل الزمان في صورة فرد جزئي.. أيضاً تحول الزماني الجزئي التاريخي في لحظة من لحظات الزمان إلى مطلق عن طريق المسيح.. تلك كما قلنا المفارقة المشكلة. ويضيف كيركگورد في فقرة شهيرة أن تلاميذ المسيح الذين عاشوا في زمنه وكانت لديهم الفرصة لمعرفة تفاصيل حياته لا يتميزون على تلاميذه الذين أتوا في القرون التسعة عشر التالية لو لم يخلف الجيل المعاصر شيئاً وراءه سوى تلك الكلمات «إننا نؤمن بأنه في سنة كذا وكذا ظهر الرب بيننا في صورة خادم متواضع وعاش وعلّم الناس في مجتمعنا ثم مات في النهاية» لكان ذلك يكفي وزيادة[2] ففي القرون التي تلت الحادثة عانت المسيحية من مصير تحولها إلى تاريخ، وكان هذا هو الإنتقال من المسيحية Christianity إلى العالم المسيحي Christendom من الحقيقة الوجودية المنقذة إلى الظاهرة التاريخية الجمعية التي أفرغت تلك الحقيقة مما فيها من قوة.

و كيركگورد يعتبر أن الفرد قد ضاع مع التاريخ فالمجموع أو الحشد كان أقوى من الفرد، وما يريده كيركگورد أن يكون الفرد ذاته بدلاً من أن يضيعها.. لقد فقد الفرد جوهر ذاته عندما تعامل مع فكرة التجسد على أنها فكرة تاريخية، وبدلاً من العلاقة المباشرة بين الله والإنسان تحولت العلاقة إلى علاقة بين الفرد والحدث التاريخي.

«في شخص المسيح عرض الرب، الدخول في علاقة مباشرة مع الإنسان، فماذا كان موقف الإنسان؟ صور الطريقة التي دخل بها الرب في صورة المسيح، وبدلاً من أن يدخل الناس في علاقة مع الرب حولوها إلى مسألة تاريخية، وراحوا يكررونها في صورة مخففة من جيل لآخر.. ولقد كان عامل الخلط الذي أنتج (العالم المسيحي).. هو أن كل جيل في مجرى الزمان، بدلاً من أن يبدأ (بالعهد الجديد) بدأ «بالإيمان الذي

---

(1) Kierkegaard: Training in christianity, P. 84.

(2) Kierkegaard: Philosophical Fragments, P. 42.



كان عليه أباؤنا» وتمسك بإيمان الآباء. ويستمر هذا الخداع الذي يبرز التاريخ والجنس البشري بدلاً من المثالية وبدلاً من الشخصي المفرد الذي هو المقولة الجوهرية في المسيحية». [1]

وإذا تساءلنا أيضاً عن قيمة لحظة التجسيد أو قيمة المفارقة في المسيحية، أو الإيمان بالمفارقة فإننا سنلاحظ أن كيركگورد ينظر إليها نظرة إيمانية بحتة.. فلحظة التجسيد هي اللحظة الأبدية إنها لحظة حاسمة للذات الآثمة للوصول إلى المطلق. فهي لحظة ملئت بالأزل وهذه اللحظة الجامعة بين التاريخية والأزلية هي لحظة الغبطة والسعادة للذات الآثمة، في تلك اللحظة سوف تتصل بالأزلي والمطلق من خلال المسيح أو من خلال الله المتجسد في المسيح. وهنا أيضاً تكون جدلية الذات بين تاريخيتها وأزليتها.. فالذات ماهيتها تاريخية ولابد أن تعيش في الزمان والتاريخ ولكن لأنها آمنت بالتجسد إذن فهي مؤمنة بالمفارقة ومن ثم فهي مؤمنة بالأزلية أو قل إنها لابد أن تعيش في الأزلية وهذه مفارقة أخرى. هنا يكمن التناقض ولكن سرعان ما نكرر أننا لسنا بصدد الفهم والتعقل ولكننا بصدد الإيمان.. يرى كيركگورد أن ما حدث في المسيحية لم يكن إيمان بالمسيحية كمفارقة ولكن الإيمان بالتاريخ المسيحي ومن هنا حدث الكثير من الغموض واللبس.. فطوال التاريخ المسيحي والمحاولات متواصلة لعقلنة المفارقة أو محاولة التخفيف من اللاعقل في المفارقة. وكانت النتيجة أنه بدلاً من أن يشعر الفرد بالسعادة في المسيحية لأنه مؤمن بها، أصبح الفرد في المسيحية شقي لأنه لم يعد قادراً على إيجاد التواؤم والتناغم بينه وبين الله، فالفرد يحاول ان يفهم لحظة التجسد المسيحي في قلب التاريخ، أي كحدث تاريخي يمكن تعقله. في حين أن لحظة التجسد المسيحي هي لحظة أزلية وهي واقعة أزلية مطلقة من المستحيل تحديدها وتكميمها بأحداث تاريخية زمانية. إنها ليست ظاهرة يمكن للبشر معاينتها أو التعرّف على حقيقتها من خلال الأحداث التاريخية.. إن ذلك نوع من الهراء والعبث الذي لا طائل من ورائه. وسوف يكتشف العقل بعد رحلة بحثة ومعاناته أنه فقد ذاته، لأنها لحظة فوق العقل ذاته، أي لحظة اللامعقول الإيماني في الموجود. وكل المحاولات التي تبذل في محاولة معرفة معاصري المسيح لا فائدة

---

(1) Kierkegaard: The last yerars, Journals, P. 143.



منها. ماذا تفيد معرفة معاصريه؟ ما الذي نستفيده من ذلك؟؟ لا شيء إذن الأهم من ذلك أن نؤمن بالمسيح نؤمن بأن ذلك الإنسان هو الله دون أدنى علاقة خارجية فالمهم أن نؤمن لا أن نعرف. [1] والبون شاسع بين الإيمان والمعرفة. والإيمان الحقيقي سواء لدى كيركگورد أو المسيحية لا يعتمد على المشاهدة الحسية او حتى على التصور العقلي إنه إيمان المخاطرة، أو (إيمان اللايقين)، وهذه المخاطرة وهذا اللايقين هما ما يجعل الإيمان مستمراً ومصدَّقاً بين الناس طوال القرون المتتالية. فمن يحاول فهم ألوهية المسيح يحطم الدين من أساسه فألوهية المسيح لها طابع التخفّي والتستر. لقد تخفّى المسيح وظل منه الجانب الإلهي ذلك الجانب المعارض كل المعارضة لكونه إنساناً بشرياً. لكن من ناحية أخرى إذا كان المسيح قد تخفى في الجانب الإلهي وهو ما يؤمن به البشر فإنه من الجانب الآخر، المطلق قد تخفى أيضاً ولكن بصورة إنسانية.. ورغم ذلك التخفي من الجانبين بقي الجانب الإلهي وضاع الجانب الإنساني. فلم يظهر المسيح بالجانب الإنساني. ويتساءل كيركگورد ما المقصود بالتخفي المطلق؟ أن يتبدّى المطلق في هيئة إنسان وان يصبح هذا الإنسان الفرد. إن ذلك هو أعمق صور التخفي Incognito. [2]

هذا التخفي للمطلق له آثاره البعيدة. لأن تلك الحادثة، أقصد حادثة التجسُّد، من المستحيل أن تصَنَّف ضمن الأحداث التاريخية. فإذا حاولنا فهم التجسد ضمن الأحداث التاريخية فإننا نفشل فشلاً ذريعاً في فهم المعنى، فهل يمكن لنا أن نفهم ونتعلم أي شيء من خلال تاريخ المسيحية؟ الإجابة بالنفي والسبب ببساطة أن المسيحية تعتمد أساساً على المفارقة Paradox أي تعتمد على الإيمان. وعلى ذلك لن يفيدنا التاريخ شيئاً عن المسيح ولكن الإيمان بالمسيح وبمفارقته يعلمنا الكثير. [3]

وحديث كيركگورد عن التجسد يحتوي على التناقض بمعنى أنه يذهب إلى أن التجسد حادثة تاريخية ومن ثم فهي زمانية وهذه الحادثة التاريخية أهم حادثة للذات الإنسانية والسبب أنها منذ تلك اللحظة ستحصل الذات على السعادة الأزلية. لكن

---

(1) Kierkegaard: Philosophical Fragments, P. 78.

(2) Kierkegaard: Training in christianity, P. 127.

(3) Ibid: p. 78.



يعود ليقرر أن التجسيد ليس له أية علاقة بالتاريخ إنها لحظة مطلقة او لحظة ممتلئة بالأزلية.[1] ولحل تلك المشكلة فإننا نجده يقوم بتفرقة بين التاريخ البشري والتاريخ المقدس وكأنه فعل مثلما فعل لسنج حين فرَّق بين دين المسيح والدين المسيحي ورأى أنهما شيئان مختلفان تماماً.

ولسنج يعتبر أن هناك مسيحيتين: دين المسيح والدين المسيحي. فدين المسيح هو الدين الحق الذي ضاع ولم يسجله أحد وراء المسيح، بل تم تحريفه في الأناجيل، فتغيرت العقائد، وتحول إلى رهينة وإلى تبعية لرجال الدين.. وهو الدين الذي يدعو إلى التوحد وإلى العمل الصالح والذي هو في جوهره مثل باقي الديانات السابقة عليه واللاحقة له. أما الدين المسيحي فهو الدين التاريخي الذي نشأ مع ظهور الأناجيل التاريخية وتكوين العقائد المسيحية.. فهو دين الشعائر والطقوس وليس دين التقوى الباطنية.. إنه دين المؤسسات ورجال الدين وليس دين العلاقة المباشرة بين الإنسان والله.[2]

وإلى ما يشبه ذلك الرأي سار كيركگورد فقد أقام تفرقة بين نوعين من التاريخ: التاريخ المقدس والتاريخ الدنيوي.. اما التاريخ الدنيوي فالمقصود به التاريخ الإنساني الذي يسجل الأحداث الإنسانية، والمسيح هنا شارك في ذلك التاريخ بجانبه الإنساني، لكن من ناحية أخرى المسيح ليس بشراً فقط إنه المطلق المتخفي وعلى ذلك فهو يساهم في التاريخ المقدس، والبون شاسع بين التاريخ الإنساني والتاريخ الإلهي.. وإذا اعترفنا بأن المسيح شخصية تاريخية فإنه يجب أن نتذكر أنه لم يكن مجرد شخصية تاريخية عادية لأنه مفارق وعلى ذلك فإن المسيح لا علاقة له بالتاريخ الإنساني مطلقاً.[3]

ويتساءل عن معنى التاريخ المسيحي؟ هل يمكن للرجل المؤمن أن يستفيد شيئاً من التاريخ المسيحي؟ هل التفصيلات التاريخية يمكن أن تقدم للمؤمن شيئاً؟

وأجاب بالنفي فالتاريخ المسيحي لن يفيد الرجل المؤمن في شيء ومهما فهم المسيحي تفاصيل التاريخ المسيحي فإنه لن يعثر على شيء.. إن المهم في المسيحية

---

(1) Ibid: p. 33.

(2) لنسج: تربية الجنس البشري: ترجمة د. حسن حنفي.، دار التنوير، ص 299

(3) Keirkegaard: Traning in Christtianity, P. 67.



كدين أن يؤمن الفرد بالعثرة، أن يؤمن بتجسد المسيح. إن هذا هو الإيمان الحق. إذن المهم هو أن يواجه المؤمن المفارقة بشكل مباشر فيؤمن بها لا يتعقَّلها أو يتفهَّمها. أما إذا ذهب إلى التاريخ وتفصيلاته فإنه يجد نفسه ملزماً بفهم تلك التفاصيل وفهم مغزى التاريخ ومعقولية أفعاله، ومن ثم يضيع الإيمان. ولذا فإن كيركگورد رأى أن على المؤمن المسيحي أن يقف في علاقة مباشرة مع المفارقة أو العثرة، أن تصبح تلك العثرة أعمق أعماق ذاته الإيمانية. وهنا تكمن حقيقة أخرى ينبغي أن نلتفت إليها وهي أن المفارقة فكرة موجودة بشكل دائم سواء مضى التاريخ أو لم يمضِ، إنها فكرة معاصرة دوماً طالما أنك تؤمن بها. بمعنى آخر فكرة المفارقة أو التجسيد المسيحي التي حدثت في لحظة ما زالت كما هي دوماً وكل التاريخ المعدود بالسنوات لا فائدة منه ولن يؤثر في واقعة أن الله موجود دوماً في لحظة وفي كل لحظة، إذا اقتنع المؤمن وآمن بذلك فهو إذن في أوج الإيمان. وعلى ذلك يقرر كيركگورد أن فكرة العثرة أو المفارقة أو التجسيد من الأفكار المعاصرة التي يقترب منها الكل في كل عصر بنفس القدر لأنها فكرة إيمانية معاصرة دوماً. (1)

وإذا كنا نقول إن على المؤمن أن يؤمن بهذه الفكرة، أقصد فكرة المفارقة، لأنها معاصرة دوماً وليست هي فكرة تاريخية.. فإننا نجد القديس بولس يرى أن فكرة التجسد فكرة لم تقدم جديداً بقدر ما قدمته من مشكلات.

يقول القديس بولس في رسالته الأولى إلى أهل كورنثوس أن الوحي قد أتى بحجر عثرة أو هو يقف كالعثرة بين اليهودية والهيلينية، فاليهود يسعون إلى الخلاص عن طريق المشاهدة الحرفية للناموس Law(أي القانون الإلهي) وبإطاعة وصايا الله الذي تتجلى قدرته في معجزات تشهد بمجده. واليونانيون يبحثون عن خلاص يتحقق بالإرادة الطيبة وباليقين الذي يقدمه النور الطبيعي للعقل فما الذي جاءت به المسيحية لأولئك وهؤلاء؟ جاءت بفكرة الخلاص عن طريق الإيمان بالمسيح المصلوب، أعني أنها أتت بعثرة Scandal لليهود الذين يسألون عن علامة على القوة أو آية تدل على القدرة، حين قدمت لهم الله المتواضع الضعيف الذي هو فضيحة في نظر اليهود. وكانت المسيحية من ناحية أخرى جهالة عند اليونانيين الذين يسعون إلى بلوغ

(1) Kierkegaard: Plilasophical Fraqweutr, P. 125



الحقائق الواضحة المعقولة فجاءت تقدم لهم فكرة لا معقولة هي فكرة الله الإنسان الذي مات على الصليب، والذي قام من جديد من بين الأموات لينقذنا ويخصلنا. ليس ثمة شيء إذن لدى المسيحية تعارض به حكمة العالم سوى سرِّ المسيح الملغز الذي لا يمكن النفاذ إليه: «لأنه مكتوب: سأبيد حكمة الحكماء، وأرفض فهم الفهماء، أين الحكيم، أين الكاتب أين مباحث هذا الدهر، ألم يجهل الله حكمة هذا العالم، لأنه إذا كان العالم في حكمة الله لم يعرف الله إلا بالحكمة استحسن الله أن يخلق المؤمنين بجهالة الكرازة، لأن اليهود يسألون آية، واليونانيون يطلبون حكمة ولكننا نحن نكرز بالمسيح مصلوباً لليهودية عثرة، ولليونانيين جهالة، وأما للمدعوين يهوداً ويونانيين فبالمسيح قوة الله وحكمة الله، لأن جهالة الله أحكم من الناس وضعف الله أقوى من الناس».[1]

وعند كيركگورد فكرة هامة هي فكرة التكرارRepetition.. وعلى الرغم من أن كيركگورد يرفض جميع الأفكار عن التقدم وإمكان الكمال، فهناك صورة للتكرار، تحمل وعداً باكتمال في المسيح ويمكن أن نشبه هذا التكرار بالتذكر كما عرفه اليونان، ولكن مع فارق: «فالتكرار والتذكر هما حركة واحدة ولكن في إتجاهين متعارضين، فما قد تذكرناه يتكرر إلى الخلف في حين أن التكرار الجدير حقاً بهذا الاسم هو تذكر للأمام فالإيمان المسيحي إيمان يتكرر دوماً».[2] ويعني كيركگورد أن هناك حالة أصيلة للوجود تتكرر بمعنى أنها تستعاد من خلال فعل الإيمان الذي يتخذ في لحظة القرار: فكل من (إبراهيم) و(أيوب) استطاعا تحقيق هذا التكرار عن طريق فعل الإيمان الحقيقي فعن طريق التكرار عاد إسحاق إلى إبراهيم.. كان إبراهيم يعتقد أن الله لن يطلب منه إسحق، وإن يكن في الوقت نفسه مهيئاً للتضحية بإسحاق إذا طلب منه ذلك، كان يؤمن بفضل اللامعقول لأن الأمر لا يمكن أن يكون نتيجة لحساب إنساني، وكان اللامعقول حقاً أن الله الذي طلب منه التضحية يرجع عنها في اللحظة التالية.. إن الله لن يطلب إسحق.. ويستطيع الله أن يمنحه إسحقاً جديداً، وأن يعيد إلى الحياة من قُدِّم

---

(1) أيتن جلسون: روح الفلسفة في العصر الوسيط: ترجمة إمام عبدالفتاح إمام ج1. مكتبة سعيد رأفت. ص 45 44.

(2) Kierkegaard: Fear and trembling P. 55.



قرباناً، كان يؤمن بفضل اللامعقول، ذلك أن كل حساب إنساني قد توقف منذ مدة طويلة عن أداء وظيفته.

إن القضية كلها نوع من اللامعقول.. ولا يمكن لأي فرد كان أن يقوم بما أقبل عليه إبراهيم، إن إعمال الفكر في تلك القصة سوف يكشف أن إبراهيم كان أمامه الكثير من الوقت والمواقف لكي يعيد النظر في تلك الكارثة ولكنه لم يفعل.. لأنه رفض المتناهي وأقبل على اللامتناهي.. وأحداث قصة إبراهيم وتاريخيتها والزمان الذي استغرقته كل ذلك ليس له أدنى أهمية لأننا إزاء اللامتناهي وعلى ذلك فإن كيركگورد لم ينظر إلى التاريخ كأحداث بقدر ما كان يبحث عن اللاتاريخية، لقد قام كيركگورد بهجوم شديد **ضد التصور الوضعي الإيجابي للتاريخ الذي كان يصوره الجدل الهيغلي، وقد هاجم** برونوباور فلسفة التاريخ عند هيغل بقوله.. الروح الكلي، روح العالم، ليس ذا واقعية فعلية إلا في روح الإنسان، أو أنه ليس شئاً آخر سوى (مفهوم الروح) الذي ينبسط ويتحقق في الروح التاريخي والوعي الذي يأخذه هذا الأخير عن نفسه، ليس عنده مملكة له، عالم، سماء، يملكهما.. إن وعي الذات هو السلطة الوحيدة في العالم والتاريخ، ليس للتاريخ علة وجود أخرى غير مولد ونمو وعي الذات. [1]

إن كيركگورد يرى أن تصور تاريخ الكون على أنه سيرورة متلاحمة، تحكمها قوانين خاصة، لا يبقي مجالاً لعمل الله. ومن ثم فإن فلسفة التاريخ الهيغلية، وإن كانت لا تفتأ تذكر بشكل متواتر الروح الكلي، الله، إلخ.. لا يمكن أن تكون في الأساس إلا شكلاً مهذباً للإلحاد.. إن الوصف الهيغلي لتقدم التاريخ لا يحفظ سوى الطابع الموضوعي لضرورته المعلنة مستقلة عن وعي أو إرادة الفرد.. ويصل كيركگورد إلى إزالة كل فاعلية إنسانية من فلسفته للتاريخ وتتخذ موضوعية التاريخ تحت قلمه طابع جبرية خالصة وهكذا يشوه كاريكاتوريا عملية الفهم الهيغلي للتاريخ فيرى فيها إهانة لله.. «إن دراما التاريخ الكوني تجري ببطء لا نهاية له! لماذا لا يسير الله بشكل أسرع إذا لم يكن يريد سوى هذا؟ ياله من صبر قليل الدرامية، أو بالأحرى ياله من إسهاب ممل! وإذا كان لا يريد سوى هذا فياله من هول أن يهدر كما يفعل الطغاة حياة أعداد لا تحصى من البشر! ».[2]

(1) جورج لوكاتسن: تحطيم العقل: ترجمة إلياس مرقص. دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت. ط1. يناير 1981.

(2) Kierkegaard: Philosophical Fragment, P. 43.



في الواقع ينجم عن ذلك رفض التاريخ تماماً. بيد أنه، إذ يبسط نظريته في شروط النضال ضد التصور الوضعي الإيجابي للتاريخ الذي تصوره هيغل، يرى نفسه مضطراً إلى إعطاء مجموع تصوره نبرة مختلفة، يوجد تاريخ ولكن ليس بالنسبة للإنسان، الذي هو عامل (ممثل)، بل حصراً بالنسبة لله، المشاهد الوحيد القادر على شمول كل سير التاريخ في جملته. صحيح أن المعرفة التاريخية تصنع مشكلة خاصة ومعقدة: كيف يحدث أن الإنسان، الذي بفعله يصنع التاريخ، هو في الوقت نفسه قادر على معرفة قوانين تطوره الموضوعية؟ ما السبيل إلى ربط الفعل العملي والتأمل برابطة جدلية وثيقة؟ هيغل بدأ بحل هذه المشكلة متلمساً خطى طريقته ولكن لم يبلغ النتيجة، أما كيركگورد فأعاده إلى الوراء حتى النقطة التي فيها يوجد العمل والتأمل في حالة إنفصال جذري، والتي فيها يعلن الإنسان عن عجزه عن اكتساب رؤية المجموع، لأنه فاعل في قطاع محدود من التاريخ. إن معرفة جملة التاريخ تبقى محفوظة لله وحده.

يقول كيركگورد: دعوني الآن أذكّر على نحو أوضح، بواسطة صورة، بالفرق الموجود بين الأخلاقي والتاريخي بعلاقة الفرد الأخلاقي بالله وعلاقة التاريخي بالله..، فالانبساط الأخلاقي للفرد هو المسرح الصغير الخاص حيث المشاهد هو فعلاً الله، ولكن أيضاً، بالمناسبة، الفرد نفسه، وإن كان عليه أن يكون بشكل جوهري ممثلاً.. بالمقابل، التاريخ الكوني هو بالنسبة لله المسرح الملكي، حيث هو الشاهد الوحيد لا بكيفية عرضه، بل جوهرياً، لأنه الوحيد الذي يستطيع أن يكونه، هذا المسرح ليس في متناول روح موجود. إذا تخيل أنه متفرج، فهذا معناه عندئذ أنه ينسى ببساطة أن عليه أن يكون هو نفسه ممثلاً على المسرح الصغير، تاركاً لهذا المتفرج والشاعر الملكي أمر استخدامه كما يشاء في الدراما الملكية.[1]

إن كيركگورد يسعى إلى إنقاذ الدين والله بواسطة لا أدرية تاريخية منسجمة. هذه العملية الكيركگوردية تشكل في الظاهر رجوعاً إلى ثيوديسيات[2] القرنين 17و 18

---

(1) Ibid: 65.

(2) التيوديسيا (عدالة الإله، العدالة الإلهية، من الكلمتين اليونانيتين Theos إله وDike عدالة) مذهب ديني فلسفي يبرز للإله سماحة بوجود الشر في العالم وكان الفيلسوف الألماني ليبتز استخدم هذا المصطلح، ووضعه عنواناً لرسالة خاصة. وتشكل التيوديسيا، في هذه الصيغة أو تلك، جزءاً هاماً من أي نسق لاهوتي فبواسطة هذا المفهوم يحاول اللاهوتيون أن ينزعوا عن الإله المسؤولية عن



التي كانت، كي تتغلب فكرياً على تناقضات التاريخ الظاهر وعلى جوانبه المنفرة، تستنجد بجملته المرئية من علو علم الله الكلي العلم. بيد أن هناك فرقاً بين هذه المذاهب التي كانت تمنح الفهم الإنساني هو أيضاً قدرة بلوغ مقتربة، أو على الاقل شعورا أو استشعارا، بما هي التسلسلات أو الترابطات الواقعية للتاريخ في جملته ولا أدرية كيركگورد الجذرية، تمنحه فرقاً ليس إلا في الظاهر مسألة درجة فقط.

يرى هنا الفرق الكيفي الذي يفصل مرحلتين اثنتين في تطور الأفكار، التطور المتميز بالتراجع المتدرج، المتحوّل إلى فائق السرعة خلال القرن 19، من جانب الدين في تأويل ديني لظاهرات التاريخ العيانية أمام خطوات تقدم التفسير العلمي للعالم المتزايد القوة. الدين مضطر إلى التخلي للبحث العلمي الموضوعي عن أقساط من عالم الظاهرات المتعاظمة على الدوام وإلى الانسحاب أكثر فأكثر إلى ميدان جوّانية الإنسان الخالصة.. عند كيركگورد أيضاً هذا الانسحاب يظهر بوضوح: «إن فارساً نصيراً للدين الموضوعي، موضوعاً في كتلة البشر الموضوعية، لا يخشى الله: لا يسمع صوته في الرعد، فالرعد ينتسب إلى قانون من قوانين الطبيعة ولعله على حق، لا يراه قيد العمل في أحداث العالم، لأن هذه خاضعة للضرورة المحايثة لتسلسل الأسباب والآثار ولعله على حق..». [1]

إن لا أدرية كيركگورد التاريخية هي إذا. كما كانت قبلها لا أدرية شلاير ماخر، محاولة للتخلي إلى العلم، عن ما يتصل بتأويل العالم وعن جميع المواقع التي بات مستحيلاً الدفاع عنها وذلك لكي تجد في الداخلية الخالصة أرضاً فيها يظهر لها الدين قابلاً لأن يُنقذ فلسفياً ويعاد.

وجود التعسف والظلم في العالم. فهم ينظرون إلى الشر على أنه وهم فقط، أو يبررونه بوصفه عقاباً ربانياً لما اقترفه الناس من آثام. أما من حيث مضمونها الموضوعي فكانت التيوديسيا تستخدم، دوماً، أداة للتستر بالإله في تبرير ويلات الكادحين، وآلامهم في المجتمع الاستغلالي، وفي مهادنة المضطهدين لأعدائهم الطبقيين. وقد فضح الكثير من مفكري الماضي التقدميين (فولتير، هولباخ) التهافت النظري لمذاهب التيوديسيا ودورها الرجعي في المجتمع. وقد قال أبيقور في معرض تبيان تهافتها: إما أن يكون الإله راغباً في الحيلولة دون وقوع الشر ولكنه لا يقدر على ذلك، وإما أن يكون قادراً على ذلك ولكنه لا يريده، إما أن يكون غير قادر وغير مريد، وإما أن يكون قادراً ومريداً، فإذا كان مريداً، ولكنه غير قادر، يكون عاجزاً، وإذا كان قادراً، ولكنه لا يريد، يكون حاقداً. وإذا كان لا يريد، يكون عاجزاً وحاقداً معاً، وبالتالي لا يكون إلهاً. وإذا كان قادراً ومريداً. فمن أين يأتي الشر، ولماذا لا يحول دون وقوعه. المعجم الفلسفي المختصر دار التقدم موسكو ص153.

(1) Kierkegaard: Ibid: P.127.



إن الفكرة الجوهرية عند كيركگورد هي أنه فيما يخص علاقة داخلية الإنسان بيسوع المسيح، هي العلاقة الجوهرية الوحيدة، والألفي سنة التي انصرمت منذ ذلك الحين ليس لها أهمية، ليس لها أية سلطة وساطة أوشفاعة للذين جاؤوا متأخرين.. يقول كيركگورد.. لا توجد يد ثانية. إذا بقينا مع الجوهر، ليس ثمة فرق بين الأول والأخير، سوى أن الجيل الأحق يجد في شهادة المعاصرين فرصة إيمانه، بينما يجدها المعاصرون في معاصريتهم المباشرة ذاتها، وهم من ثم غير مدينين بشيء لأي جيل، بيد أن هذه المعاصرة المباشرة ليست ببساطة إلا فرصة للوصول إلى الإيمان..[1]

والشيء الوحيد الذي يبدو لكيركگورد جوهرياً في التاريخ هو خلاص النفس الآتي للفرد على يد ظهور المسيح. وهذه الطريق، التي تفرض نفسها جدلياً طريق إبادة صفة التاريخ التاريخية، ذات اهمية عليا لتعريف الجوهر الفلسفي للفكر الكيركگوردي ،فذاتية الفرد المبسوطة إلى الحد الأقصى قادرة على بلوغ درجة الواقع العليا وهي المفارقة. مفارقة لا ينفصل جوهرها عن هذه التاريخية الزائفة.

إن كيركگورد يقيم تمييزاً سيكون ذا أهمية كبرى بالنسبة لتطور اللاعقلانية اللاحقة، بين الواقعة التاريخية بشكل بسيط والواقعة المطلقة التي تريد نفسها هي أيضاً تاريخية وإن بمعنى مختلف جداً، والواقعة الأزلية الواقعة تماماً خارج سير التاريخ...

---

(1) Ibid: P. 98.



3 ـ الدين والحرية الإنسانية عند كيركگورد

الحرية ليست مجرد صفة يتميز بها الإنسان، وهي من ثم ليست جزءاً من طبيعتنا أو شيئاً يدخل في تركيبنا. إن خصوم الحرية يحاولون دائماً أن يعرِّفوها كما يُعَرَّف الموضوع، ولكن الحرية ليست موضوعاً، وهي لهذا تند دائماً عن الجهود التي تبذل من أجل معرفتها، والواقع أن المعرفة تفترض دائماً وجود حد منخفض عن ذي قبل، تحاول أن تضعه وسط غيره من الحدود، لكي تتبين العلة التي يستند إليها أو يتوقف عليها. ولكن الحرية (على حد تعبير لافل) هي دائماً بداية أولى، ولهذا لايمكن أن تكون موضوعاً نتأمله ونحاول أن ندرجه ضمن سلسلة من العلاقات أو الروابط. وهذا هو السبب في أن كل من يحاول أن يفهم الحرية على هذا النحو لابد أن ينتهي به الأمر إلى إنكارها: ذلك لأن كل من التمس البرهنة، فقد التمس البرهنة على عدم وجود الحرية، ولكن إذا كانت لا توصف ولا تُحَدَّد، وليست جزءً من الطبيعة الإنسانية، فعن أي سبيل إذن يمكن الكشف عنها والوقوف على حقيقتها؟ هنا يقول لافل إن الحرية ليست شيئاً قبل أن نشرع في استعمالها، بل في خلقها، فليس من الممكن الكشف عن الحرية إلا بالرجوع إلى ذات الفعل الذي به تتحقّق وتمارس ذاتها. ومعنى هذا بعبارة أخرى أن الحرية لا يمكن أن تُدرك إلا بالفعل الذي تتحقق بمقتضاه، و تبعاً لذلك لاموضع للتساؤل عما إذا كان من الممكن أن نشعر بالحرية، بل يجب أن نقول إن الحرية والشعور شيء واحد.

فالحرية ليست حالة، بل هي (فعل) وهي لهذا تصاحب دائماً كل انتقال من الإمكانية إلى الوجود إن لم تكن هي وجودنا بأسره، من حيث إن هذا الوجود متوقف علينا، أو من حيث إنه مجموع القوى التي نحاول بها أن نتحرر من عبودية المادة. و هذا هو السبب في أن الحرية لا تنفصل مطلقاً عن المسوؤلية التي نشعربها إزاء ذواتنا. [1]

مفهوم الحرية عند كيركگورد

الإنسان عند كيركگورد إنسان فاعل ومن ثم فهو يختار.... إنه إنسان حر...

---

(1) زكريا إبراهيم: مشكلة الحرية، مكتبة مصر، ص30.



فالإنسان دائماً يتدرج في حياته من مرحلة حسية إلى مرحلة عقلية. إنه الكائن الباحث عن معنى لذاته ووجوده... وعندما ننظر إلى مؤلفات كيركگورد وخاصة (أما... أو...) وكتاب (مراحل على طريق الحياة)... سنلاحظ أن المراحل في الواقع ليست مراحل حقيقية وإنما هى إدراكات متعمقة ومتدرِّجة للحياة... فالمرحلة الأخلاقية أو حياة الفعل تأتي بعد المرحلة الجمالية (الحسية) والتي هي أصلاً مرحلة الوجدان والمتعة، وفي اليوميات يوضح كيركگورد هذا الانتقال... فيقول (في بحر لا نهائي من الملذات بحثت عبثاً عن نقطة ألقي فيها بمرساتي. وقد شعرت بقوة اللذة التي تسلّمني كل منها للذة أخرى تالية.. وقد كنت أشعر بالنشوة من اللذة ولكنها نشوة خادعة فقد كنت أحس بالملل و السأم.. و ذلك الضرب من التشتت الذهني الذي يعقب تلك الحالة، لقد ذقت ثمار شجرة المعرفة وكثيراً ما استمتعت بذلك المذاق! غير أن هذه المتعة لم تبقَ إلا لحظة المعرفة فحسب، ثم تمضي دون أن تخلف بصماتها العميقة داخل نفسي). [1]

والمرحلة الحسية المباشرة بعيدة عن الزمان هي المرحلة التي مازالت سابقة على الزمن.. وهذه المرحلة مرحلة لذة... فالفرد في هذه المرحلة متحد وملتصق تماماً بالبيئة من أجل إرضاء دوافعه الحسية المعبّرة عن اللذة والشهوة. و ذلك مثل الطفل الذي لا يبحث إلا عن رغباته.. فالطفل في البداية لا يهمه إلا رغباته وخاصة التي تسبّب له نوعاً من اللذة والسعادة، وهو دوماً يبتعد عن كل ما يسبب له نوع من الألم والشقاء.. والطفل في هذه المرحلة مرتبط بالجزئي... ». [2]

ويمكن أن نقول إن هذه المرحلة تتسم بأن الذات متحدة مع العالم المحيط بها، وبمعنى آخر فإنه لا يمكن التمييز بين الذات وموضوعها ومعنى ذلك أن العلاقة المباشرة هي اللاتعيّن. وعلى ذلك فإن الذات في تلك المرحلة ذات غائبة ذات ضائعة... إن السمة العامة لهذه المرحلة الحسية المباشرة هي سيطرة الرغبة أو اتحادها في هوية واحدة مع الذات.

و هذه المرحلة يمكن أن نشبهها (بالهو) عند فرويد الذي هو منبع الطاقة البيولوجية

---

(1) Kierkegaard: The Journals, Tran ... By Alaxander Dru, oxford, 1958, P. 44.

(2) Kierkegaard: Sickeness unto Death, P. 239.



والنفسية بأسرها... والهو لا يعرف شيئاً عن الأخلاق والمعايير الاجتماعية و المنطقية أو عن الزمان والمكان... فالهو يسير بوحي مبدأ اللذة pleasure أي يندفع إلى إشباع دوافعه اندفاعاً بكل صورة و بأي ثمن.[1]

وفرويد يقدم لنا تحليلات رائعة لهذه المرحلة، صحيح أنه اعتمد على الأساطير ولكن المهم أنها تقدم لنا تفسيراً مقبولاً، ويقدم لنا تحليلاً نجد فيه شيئاً من القبول العقلي. ففي أسطورة بروميثيوس يقدم لنا فرويد تفسيراً للكيفية التي سيطر بها الإنسان على النار، يفترض أولاً التزاماً بنظريته العامة «أن الحصول على النار اقتضى بالضرورة إنكاراً لإحدى الغرائز» ثم يشرع في إعادة بناء الحدث الأعظم بعدما أصبح على مقربة من النار، وأحس بدافع لإشباع لذة طفلية ومن ثم أطفأها بسيل من البول. إن ما بين أيدينا من أساطير لا يترك مجالاً للشك في أن أعمدة اللهب التي ترتفع إلى أعلى كأنها ألسنة كانت تُولِّد لدى الإنسان إحساساً قضيبياً ولهذا فإن التبول على النار لإطفائها يمثل فعلاً جنسياً مع رجل واستمتاعاً بفحولة جنسيّة في مجال المنافسة الاستجناسية. و القادر على أن يكون أول من ينكر على ذاته هذه اللذة ويبقي على النار مشتعلة هو القادر على حملها وامتلاكها وتسخيرها لخدمته، إن من يقدر على أن يكبح جماح رغباته الجنسية إزاء النار يقدر على ترويضها وتسخيرها كقوة من قوى الطبيعة، وهكذا كان هذا الانتصار الحضاري الأعظم ثواباً نظير الإحجام عن إشباع غريزة. وفضلاً عن هذا يبدو وكأن الرجل عهد إلى المرأة بمهمة الجلوس بجوار الموقد وحراسة النار التي استحوذ عليها وذلك لأنها بحكم تكوينها التشريحي يستحيل عليها الوقوع في هذه الغواية». ويفسر فرويد العقاب الذي حل ببروميثيوس حين أوثق بالسلاسل إلى صخرة لتنهشه الجوارح إرباً إرباً، أنه الغضب الحاقد من قبل الهو وانتقاماً لما عاناه من الكبت المتزايد. إن «جريمة» بروميثيوس هي أنه «أنكر شهواته الغريزية وأبان عن مدى فائدة هذا الإنكار وضرورته في نفس الوقت تحقيقاً لأهداف الحضارة».[2]

ومن هنا نقول إن الإنسان في الحضارة عرف التعين وانفصل عن رغباته. أما

---

(1) د. أحمد عزت راجح: أصول علم النفس، الدار القومية، ص 5، سنة 1963. ص 497.

(2) هاري ويلز: بافلوف وفرويد، ترجمة شوقي جلال، الجزء الثاني، الهيئة المصرية العامة سنة 1978، ص 104، 105.



الإنسان قبل الحضارة فهو إنسان بدائي متوافق و متحد مع ذاته ورغباته إنها المرحلة الأولى من حياة الإنسان وعندما يفقدها الفرد يفقد أشياء كثيرة. يقول كيركگورد «ما إن يظهر الإنسان يجلب معه شيئاً من البدائية فهو لا يقول «عليك أن تأخذ العالم كما تجده» بل يقول «فليكن العالم كيف يشاء، لكنني أقف مدافعاً عن بدائية لا أنوي تغييرها لكي أحوز رضا العالم».[1]

ومعنى ذلك أن الإنسان في تلك المرحلة يريد الاحتفاظ بطفولته.. فالطفولة تمثل المرحلة الحسية وهي نفسها بدائية للفرد. ولذا يقرر كيركگورد: «إن الناس الذين يعيشون في مرحلة الحسية المباشرة هم مثل الأطفال - يحتفظون ببدائيتهم - وهم ليس لديهم وعي شمولي يخشون من فقده... ».[2]

وقد رأى كيركگورد أن أفضل وسيلة للتعبير عن هذه المرحلة هي الموسيقى وخاصة موسيقى موتسارت[3]... وقد وصف كيركگورد موتسارت بأنه موسيقي

(1) مقتبس في (البداية) أشلي مونتانميو: ترجمة. د. محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة، مايو سنة 1982، الكويت، ص152.

(2) Kierkegaard: Either ... or ... Vol 1, P. 72.

(3) موتسارت هو أعظم أستاذ في فن الأوبرا، لم يتفوّق عليه أحد. وندر أن داناه أحد. ففي أول غناء للمجموعة في (دون جوفاني)، يظهر حاكم أشبيلية في النزع الأخير، يتلوى من الألم، بينما يضحك الفارس الرابط الجأش على الكارثة التي تظهر أمامه، وخادمه "ليبور يللو" يحاول العثور على مهرب من هذا الموقف الخطير. فياله من مشهد درامي عنيف تركز فيه القتل، الموت، الخوف، الشهوة، والتحدي، والمكر في جمل موسيقية قليلة، وهذا أمر نادر الحدوث في تاريخ المسرح برمته، ولا تستطيع الدراما الكلامية عرض مثل هذه المشاهد إلا متعاقبة أما الدراما الموسيقية، فقادرة على تقديمها في صورة مركزة، تساعد على مضاعفة أثرها.. يكتب جوته رداً على شيلر قائلاً: "إن الآمال التي عقدتها على الأوبرا قد تحققت إلى درجة كبيرة في دون جوفاني" ويصح الحكم الذي أصدره الكاتب الدرامي العظيم على دون جوفاني على منجزات موتسارت الأوبرالية. وشعر موتسارت، مثل عظماء معاصريه من الإيطاليين، بأن الجمع بين التراجيديا والكوميديا، والإحاطة بكل الانفعالات البشرية، هو النوع الذي يناسبه للتعبير عن نفسه على أفضل وجه كما أحس بالتوافق مع مثل هذه الدنيا الواسعة من المشاعر. فهو قادر على الشعور بالتعاطف نحو كل ركن فيها، وفي وسعه القول بإخلاص: "لا أعتبر شيئاً في الإنسان غريباً علي" لم يكن يسعى لتنظيم صفوف أمته بتأليف درامات شامخة يشيد فيها بعباقرة جنسه وتعرض في معابد مشيدة لإحياء ذكرى آلهتها وأبطال أساطيرها. رسالته هي التعبير عن العالم وخلائقه الحسية وتمثيل كل شخص وفكره بالبساطة والاستقامة التي عرفت عن عصره الكلاسيكي.
وربما كانت "دون جوفاني" أكثر شموخاً و"الناي السحري" أكثر عمقاً، ولكن تعلق موتسارت بالحياة يعبر عن فرحه العارم في "زواج الفيجارو". ففيها استسلم موتسارت لدوامة الحياة، بلا



خالد وامتدح أوبرا (دون جوفاني) فقال عنها خلق موسيقي ملهم.. وموتسارت استخدم في التعبير عن مشاعره وأفكاره كل القوالب الإيقاعية والنغمية التقليدية، ولكنه زادها كلها عمقاً.[1]

لقد رأى كيركگورد أن الموسيقى هي الأداة الوحيدة القادرة على التعبير عن حالة البراءة الطفولية، الحالة الحسية، و كيركگورد يعترف بدينه لموسيقى موتسارت لأنها المعبر الحقيقي عن المرحلة الحسية المباشرة. يقرر كيركگورد ذلك بقوله «في المرحلة الحسية المباشرة لا بد أن أعترف بأنني مدين بكل شئ لذلك العبقري موتسارت.. لقد استطاع ذلك العبقري أن يفجّر كل القوة الكامنة في الموسيقى عن طريق موسيقاه الخالدة...». [2]

وفي مقابل تلك الحياة التي ليس لها هدف محدد، والتي وصفها بشكل رائع يقول كيركگورد.. إن ما ينقصني في الحقيقة هو أن أرى نفسي بوضوح، أن أعرف ما يجب عليّ أن أعمله.. أية فائدة تعود عليّ مما أعمله.. أية فائدة تعود عليَّ إذا اكتشفت ما يسمى بالحقيقة الموضوعية ودرست جميع المذاهب الفلسفية وبيّنت ما فيها من

قيد أو شرط، ولا ينفرد في هذه الأوبرا أي بطل بالدور الأساسي وبتسيير الزمان وفقاً لمشيئته وبينما "دون جوفاني" يقيم الدنيا ويقعدها في رقص عربيد، فإننا نرى شخوص الفيجارو يرقصون داخل نطاق العالم الذي يعيشون فيه، فكل شخصيات الأوبرا تكافح وتعشق، لا فارق بين كبير وصغير، وكل شخصية لها ملامحها المحددة المعالم، وإن كان هناك تشابه مشترك بينها، جاء من انتمائهم إلى البشر، ولا وجود لاختلاف اجتماعي حاد يفصل بينهم، كما هو الحال في "دون جوفاني"، إن أهميتهم على المسرح لم توزع بالعدل والقسطاس المستقيم على النحو نفسه الذي اتبع في "كلهن على هذا الحال". والمحور الوحيد الذي يلتفون حوله هو الحب الجبار القادر على خلق كل شيء ورعايته، إن وجود "دون جوان" يدور حوله سؤال واحد: هل يعمل على التكيف مع الأوضاع والتقاليد وأساساً ليس هناك أكثر من عقبة واحدة تعترضه. إنها طبيعته الظمآنة التي لا تعرف الارتواء، فهو أشبه بفاوست، أقرب الناس إليه بحق، الذي لا يعترف بوجود حدود في عالم البشر، وعلى ذلك كان من المحتم أن يقضي عليه، بسبب اصطدامه مع النظم السائدة. وأدرك موتسارت أعمق الأسرار في طبيعة دون جوان، فصاغ طبيعته بلغة الموسيقى في أمانة فذة... إن أوبرا موتسارت مزاج رقيق من الدعابة والحزن على نحو لا مثيل له.

أنظر: بول هنري لانج: الموسيقى في الحضارة الغربية ترجمة د. أحمد حمدي محمود. الهيئة المصرية العامة سنة 1980، ص 416 409.

(1) جوليوس بورتنوي: الفيلسوف وفن الموسيقى. ترجمة د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية، سنة 1974، ص232.

(2) Kierkegaard: Either... or.. Vol P.72.



تناقضات وعدم اتساق؟ ماذا أستفيد إذا استطعت أن أكوّن نظرية في الدولة، و بنيت عالماً لن أعيش فيه ولكن أعرضه فقط للآخرين؟ أية فائدة يمكن أن أحصل عليها لو استطعت أن أفسّر معنى المسيحية إذا لم يكن لذلك التفسير صدى ومغزى لي ولحياتي؟ ما الفائدة التي أجنيها إذا وقفت الحقيقة أمامي متجردة باردة وهي لا تبالي إن عرفتها أم لم أعرفها، وإذا ما حدثت فيّ رعشة خوف و ليس ولاء متفانياً... ».[1]

يؤكد كيركگورد على الفعل لأن الوجود الإنساني لا يصل إلى الحقيقة والامتلاء إلا في الفعل وحده. والفعل عند كيركگورد ليس مجرد أداء، فالفعل بمعناه الصحيح شخصي وذاتي بمعنى عميق ويشتمل على الإنسان بأكمله، هو يشمل الفكر والانفعال ولو لم يكن هناك فكر أو انفعال أو قرار داخلي لما كان هناك شئ اسمه الفعل.. إن الإنسان هو أساساً الموجود، أي الذي يخرج عن ذاته ويجاوز ذاته، وهنا يجب أن يُفهم الفعل في إطار سر تجاوز الذات هذا.. إن الفعل الجدير حقاً بهذا يشمل الإنساني ككل و من ثم فإن تصور الفعل يشمل في ذاته سر الوجود البشري بأسره. والفعل الإنساني يتضمن الحرية.. وكيركگورد يرى أن الوجود البشري والحرية تعبيران مترادفان تقريباً، وكيركگورد يرى أنه لا يمكن التمييز بين الحرية والوجود البشري، فالإنسان لا يوجد أولاً ثم يصبح حراً بعد ذلك بل إن كونه إنساناً معناه أنه حر بالفعل، وعلى ذلك فالحرية عند كيركگورد هي جوهر الإنسان فالحرية هي آية ما في الإنسان من عظمة واتساع ذات...

والإنسان عند كيركگورد لا يمكن أن يكون حراً، إذ الحرية هي عين وجوده وفي هذا المعنى أيضاً يذهب سارتر إلى أن الإنسان حر دائماً ولا يمكن أن يكون خلاف ذلك وحينما يتخلى الإنسان عن حريته فإنما هو في الواقع يتخلى عن إنسانيته.. وهنا يقول سارتر «الإنسان لا يمكن أن يكون حراً حيناً وحيناً آخر عبداً. إنه بأسره دائماً إما حرّ وإما ليس شيئاً، و ذلك لأن الحرية هي ووجوده ما هو لذاته أمر واحد».[2]

وكيركگورد يفرض التوحيد بين الوجود والمطلق أو التصور العقلي، إنه يوحّد بين الوجود وفعل الاختيارات الإنسانية المتعينة، بمعنى آخر الفرد في صفته الشخصية

---

(1) Kierkegaard: The Journals, Trans by Alexander... P. 46.

(2) سارتر: الوجود والعدم. ترجمة. د. عبدالرحمن بدوي، بيروت، سنة 1966. ص 704.



وحريته، وليس الفرد بصفته مكاناً للكلي وللقوانين الضرورية.. في الجدل الهيغلي وبلوغ الدرجة القصوى يكون في علاقة الفرد النهائي بالعالي بل حب الله. [1].. إن الحقيقة الموضوعية لا يصحبها إلا اهتمام عقلي خال من الوجد، أما الحقيقة الذاتية فهي التي يصحبها ذلك الولع الذي يصير به الإنسان موجوداً. و لذلك يقول إن الإنسان قد اكتشف الحقيقة عندما اشتدت رغبته فيها، بغضّ النظر عن البحث في هذه الحقيقة موضوعياً، فهو قد بلغ الحقيقة، و إذا كان موضوع رغبته غير حقيقي، لأن الحقيقة إنما تقوم في العلاقة وليس في الموضوع، في ذاتية العلاقة و ليس في موضوعيتها، أو بالأحرى كيفية العلاقة. [2]

الذاتية عند كيركگورد هي الحرية، والحقيقة هي الذاتية، وعلى ذلك يربط كيركگورد الحقيقة بالحرية وكل حقيقة يصرح بها المرء هي عبارة عن اختيار لذاته، ولذلك فإننا نجد أن محتوى الحرية، منظوراً إليه من الناحية العقلية، هو الحقيقة التي تجعل الإنسان حراً، ولكن لهذا السبب تكون الحقيقة في هذا المعنى من صنع الحرية والتي هي مهمته دوماً بإنتاج الحقيقة. [3].. والحقيقة هي على الدوام نتيجة قرار يتخذه، ولا يمكن أن تتحقق إلا في الأفعال الحرة التي تنبثق عن هذا القرار والاختيار الوحيد المتاح للفرد هو الاختيار بين الخلاص الأبدي واللعنة الأبدية، والحقيقة أنه ليس ثمة إلا حقيقة واحدة، هي السعادة الأبدية في المسيح، ولا يوجد إلا قرار واحد، هو أنِ يحيا المرء حياة مسيحية. [4]

الحرية وإمكانية الذات على الاختيار

للحرية عند كيركگورد طبيعة وجودية تميزها عن الحرية في الفلسفة غير الوجودية فالحرية عند كيركگورد ليست بالشيء المحدد الذي يدخل في حالة تكون فيها العوامل معطاة من قبل وكل ما يتبقى هو ممارسة الحرية بالنسبة لها. فهذا هو معنى الحرية في

---

(1) Collins, Jomas: The mind of Kierkegaard London, Secher and Warburg , 1954, P. 47, 48.

(2) د. فوزية ميخائيل: كيركگورد، دار المعارف سنة 1962، ص 47، 46.

(3) Kierkegaard: The Concept of dlread, tran... by W. lowrie, London princetan University press, 1957, P. 123.

(4) هربت ماركيوز: العقل والثورة. ترجمة. د. فؤاد زكريا، ص 259



الفلسفة غير الوجودية، فمن الناحية الأنطولوجية ليس حضور الحرية هو الذي يمنح الممكنات الوجود، فالممكنات سابقة على الوجود وكل ما تفعله الحرية هو أن تختار منها ممكناً أو آخر. ولكن الحرية عند كيركگورد خالقة حقاً. فهي تخلق من الناحية الأنطولوجية الشيء الذي تختاره. وتصبح الحرية عن طريق التغير الداخلي حقيقة الشيء الذي تعينه. [1]

ويربط كيركگورد الحرية بالمدرج الأخلاقي، وعلى ذلك تصبح الحرية مقولة أخلاقية صرفة... فالحرية هي الخير الرئيسي الذي يجلبه الوجود الأخلاقي بوصفه متمماً لجوهر الحياة الحسية.. [2]، إن الإنسان عندما يختار فإنه يثبت وجود ذاته، فالإنسان لا شيء قبل عملية الاختيار.. والإنسان يكون كل شيء عندما يختار.. والاختيار للذات يكون اختياراً لذاتها.. اختيار المطلق.. والمطلق هو الذات في حقيقتها الأزلية والذات لا يمكنها أن تختار إلا ذاتها.. فالاختيار لا بد وأن يكون اختيار المطلق وكل ما عدا الذات هو غير مطلق أما الذات فحقيقتها أزلية مطلقة وعلى ذلك فالذات الأصلية لا تختار إلا ذاتها حتى يكون الاختيار مطلقاً. [3]

ويوضح لنا كيركگورد أن عملية اختيار الذات لذاتها يتم بشكل جدلي.. لأن ما تختاره الذات ليس موجوداً وهو يظهر للوجود عن طريق فعل الاختيار، ورغم ذلك فإن ما تختاره الذات موجوداً في الحقيقة، لأنه من المستحيل أن تختار الذات من العدم ولو كان الاختيار لما لا وجود له وإيجاده بعد ذلك ففي تلك الحالة لا يكون اختياراً ولكن هو (خلق)، والذات لا تخلق نفسها ولكن هي موكول لها الاختيار، ومن هنا نقول إنه إذا كانت الطبيعة قد خلقت من العدم على حين أن الذات نفسها خلقت من العدم، فإن الذات كروح حر قد وجدت من قانون التناقض.. لقد ولدت الذات وكشفت عن ذاتها من خلال ذلك التناقض وقد كانت وسيلتها فعل الاختيار. [4] إن الذات اختارت ذاتها الأصلية.. وفي هذا الأمر نشعر أن كيركگورد يتحدث بلغة قريبة

---

(1) Wgschogrod, Michael: Kierkegaard and Heidegger, London Routledge & Kegan Poul 1 td, 1954, P.38.

(2) Collins, Jamas: The mind of Kierkegaard, P. 73.

(3) Kierkegaard L Either ... or, Vol 2, P. 218.

(4) Ibid: P. 219.



من الفكر الإسلامي فالله بخلقه للكون وكل ما فيه لم يعط إي مخلوق من مخلوقاته الحرية والقدرة على الاختيار، إلا الإنسان فقد خلقه حرّاً.. إن كل ما في الكون يعبد الله عملياً من خلال قيامه بوظيفته التي يرسمها له الله.. كل شيء يسبّح بحمد الله، المادة والكواكب والشجر والدواب.. الممالك كلها: مملكة المادة والمملكة النباتية، والمملكة الحيوانية، وعالم الأفلاك والملائكة.. جميع أفراد هذه الممالك تقوم بوظائفها وتستجيب لغرائزها متبعة في ذلك تلك القوانين التي أوجدها الله فيها أو رسمها لها. وهي بهذا تعبده وتسبّح بحمده. بمعنى آخر، كل ما في الكون، باستثناء الإنسان، يعبد الله حال قيامه بوظيفته، قيامه بوظيفته يمثل في الوقت نفسه عبادته لله وتسبيحه بحمده. مصداقاً لقوله تعالى **«ألم تر أن الله يسبح له من في السموات والأرض والطير صافات كل قد علم صلاته و تسبيحه. والله عليم بما يفعلون»**.. فهنا تطابق تام بين الوظيفة والعبادة. (1)

إن الذات عند كيركگورد عليها أن تختار لأنها حرة وعندما تختار فهي تختار ذاتها المطلقة، تختار الأمانة التي قبل الإنسان أن يتحملها، لقد قبلها بكامل حريته واختارها راضياً وعلى ذلك فهو يكدح من أجلها ولكي يبقي على ذاته الحقَّة. إن هذا الكدح و هذا الاختيار هما البداية الصحيحة للدخول إلى دائرة الإيمان عند كيركگورد.. ويذهب كيركگورد أيضاً إلى أن الإيمان فعل حر. إن إله المسيحيين إله ذاتي وهو يقابل البشر مقابلة ذاتية من الناحية الأخلاقية لا في تدين طبيعي غامض.. إن الإيمان لن يكون له إي معنى إذا لم يكن كدحاً خالصاً من الإنسان لإله ذاتي محب.(2)

وكيركگورد يؤكد على فكرة (الفعل) لأن الذات عن طريق الفعل والاختيار تكشف عن جوهرها الأصيل.. فالفعل الإنساني هو مقياس وميزان الحياة البشرية.. إن العمل من أجل الحياة يعبر عن الإنسان الكلي. إنه يعبر عن الإنسان الحر الممتلك لذاته فبالعمل يجعل الإنسان نفسه حراً ويصبح سيداً على الطبيعة ويثبت الإنسان عن طريق العمل أنه أعلى من الطبيعة. (3) إن العمل هو الشيء الوحيد الذي يخلِّص الإنسان من

---

(1) د. يحيى هويدي: نحو الواقع (مقالات فلسفية) دار الثقافة. سنة 1986. ص260، 257.

(2) Collins. Jourmas: The mind of Kierkegaard , P. 117.

(3) Kierkegaard: Either.. or vol 2, P. 236.



أسر الجبرية، العمل يجعل الإنسان قادراً على أن يشكل الطبيعة و يسيِّرها وفق مشيئته. وبالعمل يكدح الإنسان من أجل نفسه ولأجل نفسه ويعلو على كل ما في الوجود ويثبت أنه قادر على تحمل الأمانة التي قبل أن يتحملها بحرية. لقد اختار ذاته الأصيلة ومن هنا وصل لجوهر ذاته.

إن الذات تكشف عن نفسها بذلك الكدح المتواصل إنها تكشف عن نفسها بوصفها إمكانية في حالة البراءة.. أي تكشف الذات أنها تحس بمعنى وقيمة الحرية. [1]

الحرية وكشفها للذات الأخلاقية

الحرية عند كيركگورد هي الكاشفة للذات وهي القادرة على إظهار جوهر الذات الأخلاقية، وكيركگورد يوضح لنا أن الاختيار لا يعني أن الفرد يختار بين الخير والشر ولكن الفرد في الحقيقة يختار الخير لأن اختيار الخير هو اختيار للذات الأزلية وإن كان ذلك الاختيار يحتوي في داخله اختياراً بين الخير والشر. [2]

إن الخير عند كيركگورد لا يوجد إلا عندما أريد، أي عندما أختار، فالاختيار هو اختيار للخير ووجود له في آن واحد.. إن الخير موجود لأنني أريده.. وبدون إرادتي ورغبتي فيه لا وجود له. هذا هو المعنى الحقيقي للحرية.. وهذا القول صادق كل الصدق على الشر، فالشر يوجد عندما أريده وأرغبه.. ومن هنا فإن الخير والشر أمور ذاتية.. إن الخير موجود لذاته ولذاته.. والذات هي التي توجده في ذاته ولذاته. وهنا يكون جوهر الحرية. [3]

وينبغي ملاحظة أن تحقيق الخير عند كيركگورد لا يتم إلا إذا اختاره الإنسان واختيار الإنسان للخير لا يكون إلا إذا كان الإنسان نفسه حراً.. وعلى ذلك يكون الخير حرية وتكون الحرية خيراً. هذا هو التوحيد الذي يقرّ به كيركگورد. وفي رأي كيركگورد أن الخير لا يمكن تعريفه. فالخير هو الحرية والحرية هي الخير.. وأول تمييز حقيقي بين الخير والشر هو جوهر الحرية.. والتمييز بينهما لا يتم بشكل نظري بل إنه يتحدّد تحدداً

(1) Kierkegaard: The Concepet of dread, P. 149.

(2) Kierkegaard: Op. cit.. P. 184.

(3) Ibid: P. 188.



واقعياً بمعنى أنه لكي يميز الإنسان بين الإثنين لا بد أن يكون هو نفسه في أحد الأمرين وإلا انتفت منه الحرية وتصبح التفرقة فكرية وتفقد معناها. [1]

وعلى ذلك فإننا هنا يمكننا فهم عبارة كيركگورد التي يقول فيها (إن الإنسان يعثر على حريته الحقيقية في ظلمات الإيمان) هذه العبارة تدل أيضاً على أن الإنسان يعثر على حريته الحقيقية في المدرج الأخلاقي وهو المدرج الذي يسبق المدرج الديني مباشرة و الذي يُعد تمهيداً له.

ويرى كيركگورد أن فعل الإيمان فعل حر، وأن الله لا يستطيع أن يسبق فيقدر إنساناً بطريقة يجرده فيها من حريته، فإله المسيحيين إله شخصي وعال Trancendent ويقابله الناس في مقابلة شخصية عنيفة من الناحية الأخلاقية لا في تدين طبيعي غامض. [2]

والأيمان لا يكون له معنى إن لم يكن بذلاً خالصاً من الإنسان في حقيقته الفردية لإله شخصي محب وعال. [3]

ونحن إذ نقوم بالإيمان وننظر إليه بوصفه المبدأ الهادي في حياتنا، وهذا يعتمد على فضل الله بطريقة تستخدم فيها حريتنا أيضاً، ولذلك فالإيمان هبة ومسألة اختيار معاً.. ويجب على الإنسان المسيحي أن يكون جندياً تستخدمه الحرية في تحقيق مملكة الله على الأرض. [4]

والعلاقة بين الله والإنسان علاقة حرة، وبدونها تستحيل الحياة الأخلاقية والدينية. وإذا كان الدين قد قال بالمساواة التامة بين الناس أمام الله فإنه مع ذلك لا يسلبنا حريتنا. إنه يؤكد مساواتنا التامة من دون أن يحطم حريتنا. ويؤكد كيركگورد ضرورة الفعل في الحياة.. و كان ضرورياً أن يؤكد ضرورة هذا الفعل الذي هو المقولة الأساسية من مقولات الفلسفة الوجودية كلها، ومن ثم فإننا نرى أنه يذهب إلى اعتبار العمل بمثابة واجب ضروري للإنسان، و من هنا – على حد تعبير كيركگورد تصبح القضية التي تقول «إن الإنسان ليس بحاجة إلى أن يعمل» نقصاً من جانب الوجود. وكلما هبط

(1) Kierkegaard: The concept of dread, P. 99.

(2) Collins, james: The mind of Kierkegaard , P. 102.

(3) Ibid: P. 117.

(4) Ibid: P. 229 -230.



ميزان الحياة البشرية قل وضوح الضرورة إلى العمل. وكلما ارتفع ميزان هذه الحياة زاد وضوح الضرورة إلى العمل.

وواجب العمل من أجل الحياة أن يعبر عن الإنسان الكل،وهو يعبر عن الكلي أيضاً بمعنى آخر لأنه يعبر عن الحرية. وباختصار فإن الإنسان يجعل نفسه حراً بواسطة العمل، فبواسطة العمل يصبح سيداً على الطبيعة، وبواسطة العمل يدل على أنه أعلى من الطبيعة. (1) ذلك أن الإنسان يستطيع أن يؤثر في الطبيعة ويتحكم فيها وهو في صراعه ضد الطبيعة إنما يحاول أن يتخلص من أسر الجدية وإن يحرر ذاته منها، وعلى ذلك فإن العمل يحرر الإنسان من حيث إنه يجعله قادراً على أن يشكل الطبيعة ويسيطر عليها.

والحرية التي يقول بها كيركگورد ليست حرية الاختيار بين الخير والشر، بل إن هذه الحرية على حد تعبير كيركگورد هي الممكن، فالروح تكشف عن نفسها بوصفها إمكانية في حالة البراءة كما هو الحال في الحلم، أي أن المرء عندئذ يحس بالحرية. (2)

وعلى ذلك فإن (إما / أو) لا تدل عند كيركگورد على الاختيار الإنساني بين الخير والشر بل إنها تدل على طريقة الاختيار، تدل على فعل الاختيار أو اللا اختيار. إن كيركگورد يؤكد أن الحرية ليست إمكانية اختيار بين الخير والشر فمثل هذا التصور يدل على نقص الفطنة، إن الحرية هي الإمكانية.. في الاختيار لا اختيار حقاً بين الخير والشر. فالاختيار الأصلي حاضر باستمرار في اختيار تال. (3)

ولهذا يقول كيركگورد إن من اختار المجال الأخلاقي فقد اختار معه الخير. ومعنى الخير في فلسفة كيركگورد الحرية والإرادة، ذلك لأن الخير لا يوجد إلا حين أريد ذلك. فليس في الخير ضرورة إذ إن الخير يكون بسبب أني أريده، وبدون رغبتي فيه ليس له وجود. وهذا هو التعبير عن الحرية. وهكذا الحال بالنسبة للشر، فإنه يكون عندما أريده فقط. وليس معنى هذا أن التفرقة بين الخير والشر تفرقة ذاتية، بل إن هذا يقرر - على النقيض من ذلك - الصدى المطلق لهذه التفرقة (فالخير هو الموجود في ذاته ولذاته وقد وضعه الموجود في ذاته ولذاته وهذه هي الحرية). (4)

---

(1) Kierkegaard: Either.. or.. Vol 2, P. 236.

(2) Kierkegaard: The Concept of dread, P. 149.

(3) Kierkegaard: Op. cit. P. 184.

(4) Ibid: P. 188.



في كل معنى حقيقي يكون الإنسان حراً عندما يختار الخير فقط، وإلا فإنه يكون مقيداً بالشر الذي اختاره.

كما أن الخير يعني الحرية بمعنى أن الإنسان لا يحقق الخير إلا إذا حقق حريته والحرية عند كيركگورد إنما هي استقلال الذات عن كل سلطة خارجية، انها في أن تكون الذات مصدر كل سلطة أخلاقية، ومن ثم تستطيع أن تحقق ما هو خير إذا ما خبرته بمشاعرها المتقدة، فالصراحة والمشاعر المتقدة تبدوان شرطاً ضرورياً لكي تكون الحرية حرية وجودية. الخير إذن لا يمكن أن يُعرّف. الخير هو الحرية: وأول تمييز بين الخير والشر هو في الحرية ومن أجلها، وهذا التمييز ليس نظرياً أبداً، بل إنه متعين تعيناً واقعياً دائماً. ولو أراد المرء أن يقوم بهذا التمييز دون أن يكون هو نفسه في موقف واحد من هذين الموقفين فلا تكون الحرية في هذه اللحظة حرية بل تأملاً لا معنى له. [1]

والتفرقة المطلقة بين الخير والشر لا تتضح لنا إلا عندما يختار الإنسان ذاته بوصفها حرة فهنا فقط تتضح هذه التفرقة، على حين أنها لا توجد قبل اختيار الإنسان ذاته.. فعندما أكون قد اخترت ذاتي بصورة مطلقة أكون قد وضعت تفرقة مطلقة بين الخير والشر كما تتطلب الأخلاق فالقدرة على الاختيار بين الخير والشر تخصّ الجميع بصورة جوهرية ولا يختلف أحد عن الآخر. [2]

على أن هذه التفرقة بين الخير والشر ليست مجردة. وبمن ثم فهي ليست موضوعاً للفكر. ففي فعل التفكير تكون علاقتي بالشيء الذي أفكر فيه نوعاً من الضرورة. ولهذا فإن التفرقة بين الخير والشر لا توجد. ولو فكر الإنسان في أي شيء لو فكر في أكثر المقولات تجريداً أو في أكثرها عينية فإنه لا يفكر أبداً تحت عنوان الخير والشر.

كذلك لو فكرت في التاريخ كله، فإنك تفكر في الحركات الضرورية للأفكار. ولكنك لا تفكر أبداً في إطار مقولة الخير والشر، إنك تفكر باستمرار في اختلافات نسبية ولن تفكر في التفرقة المطلقة أو الاختلاف المطلق.

وعلى ذلك يرى كيركگورد أن الفلسفة إذا كانت لاتستطيع أن تفكر في تناقض مطلق فلا يعني ذلك أن مثل هذا التناقض غير موجود.

---

(1) Kierkegaard: The Concept of dread, P. 99.

(2) Croxall, T. H: Kierkegaard studies, P. 33.



إن فكرة الحرية ضرورية عند كيركجورد حتى يتحقق للفعل الأخلاقي وللدين معناهما كاملاً، وتصور الخطيئة يعني حرية في الاختيار بين الممكنات التي تظهر في صورة الإفتتان والقلق وإمكان الشر، أما الفعل الديني فإنه رغم كونه خاضعاً لسلطان الله، إلا أنه يدل على التقاء بين إرادتنا المتناهية والإرادة الإلهية.[1]

وإذا كانت فكرة الحرية فكرة ضرورية وأساسية فهو يوحد بين الذات والحرية فهو يرى أن الذات هي الحرية.. و الحرية هي الذات...[2] والإنسان هو الكائن الوحيد بين كل الكائنات الذي تشير إليه الإمكانية، والإنسان هو الذي يتصور ويتخيل الإمكانية ومن ثم فإنه يحولها إلى واقع وذلك عن طريق الفعل. إن الإمكانية التي نشير إليها هي الحرية الإنسانية والتي هي جوهر الإنسان.[3]

والإنسان دوماً في حالة إمكان وهذا الإمكان يتحدد عن طريق الفعل وطالما أن الإنسان يفعل ذلك لأنه موجود فمعناه أن الذات دوماً في عملية تجاوز مستمرة، تجاوز لما هو قائم من أجل تحقيق أفضل للذات، على ذلك فإن الذات مستمرة في تجاوز ذاتها وهي تثبت في كل لحظة أنها قادرة على الفعل ومن ثم فهي مالكة للحرية وعلى ذلك يصبح الوجود بالنسبة للذات وجود ديناميكي وجود صيرورة دائماً.

وكيركجورد لا ينظر إلى الإنسان على أنه مجرد مركّب من الجسد والنفس فإذا نظرنا إلى الإنسان من هذا المنطلق فإننا نكون بذلك قد وحدنا بين الإنسان والحيوان ولكن الإنسان عند كيركجورد مركب من النفس والجسد والروح وعلى ذلك فإن الروح تمثل الوسط الذي يجمع بين طرفي التركيب أقصد الجسد والنفس.[4]

ويشير كيركجورد إلى أن الروح أو الذات لا يمكن أن يقال عنها إنها هي العلاقة وذلك لأنها ستكون محددة بهذه العلاقة ومن ثم لن تكون حرة. وعلى ذلك فإن الذات ليست هي العلاقة ولكن تكمن في حقيقة أن العلاقة تتعلق بذاتها، بمعنى أن الذات

---

(1) جان فال: طريق الفيلسوف، ترجمة د. أحمد حمدي محمود، سلسلة الألف كتاب 637 سنة 1967، ص 222.

(2) Kierkegaard: The Sickness unto death, P. 162.

(3) May Rollo: The meaning of exiety, P. 37.

(4) Kierkegaard: The sickness unto death, P. 146.



تأخذ على عاتقها مسوؤلية تحقيق تلك العلاقة، أي أن الذات حرة، وعلى ذلك فإن كيركگورد يقرر أن التركيب هو العلاقة.. إنها علاقة تتعلق بذاتها و تلك هي الحرية. [1]

ومعنى ذلك في رأي كيركگورد أن الذات بإمكانها أن تحقق العلاقة وإذا حققت الذات تلك العلاقة من خلال الإمكانية فمعنى ذلك أنها تصير روحاً، ولكن إذا ظلت الذات مجرد تركيب بين الجسد والنفس فإنها تفقد إمكانيتها أي تفقد إمكانية الحرية، وتكون أقرب إلى الحيوانية وهنا يكون وجودها وجوداً زائفاً. وهناك ملاحظة هامة يجب مراعاتها عند كيركگورد وهي أن فكرة (الروح) فكرة دينية ومعنى ذلك أن الذات تكون في المرحلة الأولى أي المرحلة الحسية غير واعية بذاتها الحقيقية وغير واعية بإمكانياتها وعلى ذلك فهي تنتقل من المرحلة الحسية إلى المرحلة الأخلاقية، إن هذا الانتقال هو انتقال (واعٍ) وهو نوع من ممارسة الذات لإمكانياتها. وهنا تكتسب الذات الحرية فتصبح هي بعينها الحرية. وهذا الوعي الذاتي هو نفسه رحلة الذات إلى المرحلة الدينية وعلى ذلك لنا أن نقول بأن كيركگورد قد استخدم فكرة الذات الواعية الحرة أو الروح بمعنيين مختلفين:

1ـ معنى يريد فيه بيان الذات بذاتها ودخولها للمرحلة الأخلاقية وهنا يكون التمييز بين المرحلتين المرحلة الحسية والمرحلة الأخلاقية.

ـ والمعنى الثاني أن الذات الواعية أو الروح عليها أن تسير في الرحلة للانتقال إلى المدرج الديني.

إن المرحلة الأولى من مراحل الذات وهي مرحلة الجهل وعدم الوعي يشبهها كيركگورد بحالة الطفل، إنها مرحلة البراءة والجهل أيضاً، فهي عبارة عن تركيب النفس مع الجسد. وعلى ذلك فالطفل يجهل الروح وإمكاناتها، إنه في وحدة مباشرة مع حالته الطبيعية. [2]

ولنا الآن أن نسأل عن الطفل في مرحلته المباشرة هل يمكن القول بأنه بمثابة حيوان؟.. ويجيب كيركگورد بالنفي.. فالإنسان في مرحلة البراءة والجهل لا يمكن أن نقول عنه إنه

---

(1) Ibid: P. 162.

(2) Kierkegaard: The Concept of dread, P. 39.



حيوان. أو أنه يصير حيواناً وذلك لأننا لو قلنا إنه حيوان أو يصير حيواناً فمعنى ذلك أنه لن يصير إنساناً، ولكن الروح لديه حاضرة إنما لم تمارس إمكاناتها [1].

جدل وعي الروح الكيركگوردي

إن الإنسان في حالة البراءة أو حالة الجهل لا يعي حريته على النحو الصحيح، وعندما يعي الحرية وتتجلى له الحرية الصحيحة فإن هذا الوعي سوف يشعره بالقلق، فالإنسان في حالة البراءة و الجهالة يمارس حريته ولكنها غير صحيحة، وعندما يصل لمرحلة الوعي (الوعي بالحرية الصحيحة) فهو إذن بين طرفين يمسكان به: طرف يشده إلى التمسك بالحرية التي يمارسها (أي الحرية الغير صحيحة) وهذه الحرية تجعله دائماً نافراً من الوعي بالحرية الصحيحة، ولعل سبب ذلك النفور من الوعي الصحيح بالحرية هو أن هذا الوعي سيجعله أمام حقيقة تركيبه الناقص غير المتكامل. وطرف آخر يشده إلى الحرية الصحيحة، وهذا الطرف الثاني سيجعله يقرّ أن حريته الأولى لم تكن حرية حقيقية، وفي تلك اللحظة يجد أنه لزاماً عليه أن يترك حالة البراءة (الحالة الحسية) والتي لا تكون حياة حقيقية وإنه لزاماً عليه أن يقوم بممارسة حريته الحقيقية ويمارس قدرته على الاختيار. هنا يدخل الإنسان مرحلة الأخلاقية وهنا تكتمل العلاقة بين نفسه وجسده ويمتلك الحرية، إن امتلاكه للحرية يكون عن طريق الجدل الذاتي الذي يؤدي به إلى امتلاك الوعي الحقيقي بذاته.

ويرى كيركگورد أن الفرد في حالة البراءة هو فرد جاهل بالفرق بين الخير والشر، وهو إذا كان يشعر بالحرية فإنها حرية جاهلة، ففي تلك الحالة هو غير واعٍ بمعنى أنه حر وكل ما يعرفه في تلك اللحظة أنه فرد (قادر) على أن يفعل، ولكن ماذا يفعل إنه جاهل، إنه يجهل ما يمكن أن يفعله ويجهل أيضاً النتائج المترتبة على الفعل والحقيقة، إنه يجهل الفرق بين فعل الخير وفعل الشر، ويلاحظ كيركگورد أن جهل المعرفة في تلك المرحلة يسبب للفرد الشعور بالقلق.. وهذا القلق له شكل جدلي في داخل الفرد فرغم أن الفرد قد يشعر في الحالة الحسية بشيء من الطمأنينة ولكن هذه الطمأنينة وتلك السعادة زائفة خادعة. فخلف السعادة يكمن القلق إنه قلق اللامعرفة أو قل إنه قلق اللاشيء أو العدم. [2]

(1) Ibid: P.39.

(2) Kierkegaard: The sickeness unto death , P. 158.



الخطيئة الأولى والحرية الذاتية

تذكر لنا التوراة في سفر التكوين.. أن الله بعدما خلق السموات والأرض، وخلق آدم و حواء ووضعهما في الجنة أوصاهما بالأكل من جميع الشجر ما عدا شجرة المعرفة.. أي معرفة (الخير والشر)... «وأوصى الرب الإله آدم قائلاً: من جميع شجر الجنة تأكل أكلاً، وأما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها، لأنك يوم تأكل منها موتاً تموت». [1]

ولكن الذي حدث أن الحية أغرت آدم وحواء بالأكل من شجرة المعرفة لكي يصبحا مثل الرب مدركين للخير والشر.. «فرأت المرأة أن الشجرة جيدة للأكل منها وأنها بهجة للعيون وأن الشجرة شهية للنظر. فأخذت من ثمرها وأكلت وأعطت رجلها أيضاً فأكل معها. فانفتحت أعينهما وعلما أنهما عريانان».[2]

وهكذا أقدم آدم وحواء على عصيان الأمر الإلهي وأقدما على الأكل من شجرة معرفة الخير والشر وبذلك ارتكبا الخطيئة الأولى أو الخطيئة الأصلية أو الخطيئة الموروثة، وتحولا بذلك من البراءة إلى الإثم، أو من الجهل إلى المعرفة، لأن آدم وحواء كانا في حالة من البراءة أو الجهل إذ كانا عريانين وهما يجهلان ما معنى أنهما عريانان، وبعد الأكل من الثمرة تحولا من هذا الجهل إلى المعرفة، فعرفا معنى أنهما عريانان «فخاطا أوراق تين و صنعا لأنفسهما مآزر».[3]

و يرى كيركگورد أن كل من تعرَّض لقضية الخطيئة في الكتاب المقدس لم يلتفت لمقولة أساسية أو هم تجاهلوا فكرة أساسية ألا وهي مقولة القلق.. إن مقولة القلق هي التحديد الدقيق للخطيئة. [4]

كثيرون فسروا أن الخطيئة وعصيان الأمر الإلهي والإقدام على الأكل من شجرة المعرفة قد جاء عن طريق التحريم والذي أغرى آدم ونبه فيه الرغبة في المخالفة ولكن كيركگورد ينظر إلى ذلك على أنه نوع من إيقاظ الإمكانية إمكانية ممارسة الحرية.[5]

---

(1) الكتاب المقدس: سفر التكوين: الأصحاح الثاني: الآية 18، 17.

(2) السابق: الأصحاح الثالث: الآية 7، 6.

(3) السابق: الأصحاح الثالث: آية 7.

(4) Lowire, W: Ashort life of Kierkegaard, P. 101.

(5) Brandt Frithiof: Kierkeagaard , Compenhagn, 1963, P. 54.



إن هذا التحريم جعله واعياً بإمكانية الفعل وأراد أن يعرف تلك النتيجة فمقولة (التحريم) في الكتاب المقدس تعني بداية لممارسة الإمكانية لقد كان آدم حراً قبل التحريم ويمكن أن يفعل، لكن ما الذي يفعله؟ إلى أي شيء يوجه حريته؟ إنها الحرية المتجهة إلى اللاشيء أو العدم، ولكن مقولة (التحريم) بمثابة انبثاق للنور في داخل ذاتية آدم، لقد فهم الآن إلى أي شيء سيوجه إمكانيته وحريته لقد تحددت الحرية صوب فعل ما، وعن طريق ممارسة الحرية وممارسة الإمكانية أصبح آدم على علم ومعرفة وارتكب الخطيئة و عن طريقه دخلت الخطيئة إلى العالم.

وكيركگورد يقف طويلاً محللاً فعل الخطيئة وكيف أقدم عليها آدم وما دور التحريم، إن آدم في الأصل في حالة براءة وهنا يكون الإنسان ليس روحاً أي ليس ذاتاً واعية بالمعنى الكامل للإنسان. فالذات غير فاهمة لحقائق الأشياء وعلى ذلك يرى كيركگورد أنه حين يذكر سفر التكوين لآدم (وأما شجرة المعرفة فلا تأكل منها). فإن معنى ذلك أن آدم لم يفهم هذه المقولة، لأن الفهم لن يأت قبل الأكل فقبله جهل وبعده معرفة فمعرفة الخير والشر نتيجة للأكل وليس مقدمة للأكل من الشجرة. [1]

ويضيف كيركگورد قائلاً: إنه إذا افترضنا أن التحريم يوقظ الرغبة (الاشتهاء) فإن ذلك يضع معرفة بدلاً من الجهل، لأن آدم آنذاك سيكون عارفاً بالحرية طالما أن رغبته كامنة في استعمال تلك الحرية. و على ذلك نفسّر الأمر بأن التحريم أحدث نوعاً من الإزعاج لآدم أو قل إنه أحدث له نوعاً من القلق، فالتحريم أيقظ فيه إمكانية الحرية.. إمكانية الفعل.. ولكن آدم في تلك الحالة ليس لديه أية معرفة بما يفعله لأن افتراض المعرفة قبلاً معناه معرفة اللاحق، أي معرفة الخير والشر. وكل ما يمكن قوله هو أن هناك (إمكانية) الفعل والحرية ومن هنا فإن آدم كان في حالة قلق. [2]

إن موقف آدم يمثل موقفاً جدلياً بين الداخل والخارج فهو بين طرفين، طرف يجعله يحاذر ويبتعد عن استخدام حريته، متمثلاً في التحريم الإلهي بعدم الأكل من الشجرة، وطرف آخر يجذبه ويرغّبه في ممارسة إمكانية الحرية ولكن هذه الرغبة كثيراً ما يعتريها الخوف والرعب والنفور لأنه لم يعرف النتيجة، إنه جاهل بنتائج استخدام الحرية،

(1) Kierkegaard: The Concept of dread, P. 40.

(2) Ibid: P. 40.



وجاهل أيضاً بمغزى التحريم، إنه جدل الإقدام الإحجام ومن هنا يكون واقعاً في أسر حرية قلقله. وقلق الحرية أو حرية مرعبة ورعب من الحرية على حد تعبير الأستاذ مجاهد عبد المنعم مجاهد.

وكيركگورد يرفض كل نظرية الخطيئة عن التحريم الذي أغرى آدم أو أية فكرة عن المغرَّر به فكل هذا لا معنى له في الخطيئة. [1]

وسبب رفض كيركگورد هو أنه في حالة كون التحريم قد أوقظ في آدم الرغبة في اقتراف المحرم، فلماذا كلمات التهديد المتمثلة في (يوم تأكل منها موتاً تموت)، لم توقظ فيه مفهوم الكف عن اقتراف ما هو محرم؟[2].

وكيركگورد يفسر التهديد الإلهي لآدم: بأن في حالة البراءة والجهل إذن لا التهديد ولا التحريم يعنيان شيئاً بالنسبة لآدم، وآدم يشعر بالحرية ولكنها حرية غير محددة، إنها إمكانية اللاشيء وهنا يكون آدم في حالة البراءة غير واع بمعنى قدرته على الفعل وغير واع بمعنى أنه سيموت، إن كلاً من التحريم والتهديد يوقظان في آدم القلق من الحرية والرعب منها. إن فعل الحرية فعل وثبة وليس فعلاً قابلاً للفهم. إنها وثبة نحو الخطيئة مباشرة. [3]

وعلى ذلك فإن قلق الحرية هو الذي يفسر لنا الانتقال من حالة البراءة إلى الخطيئة، فالانتقال إلى الخطيئة لا تفسير له إلا عن طريق ذلك القلق أو ذلك الرعب من الحرية، ولكن تفسير الخطيئة ذاته لا تفسير له لأنه تم عن طريق الوثبة الكيفية..[4].. إن كيركگورد ربط ربطاً جوهرياً بين الخطيئة وكل من القلق والحرية، وكل من الحرية والخطيئة هما إمكانية ونظرة الحرية للخطيئة نظرة جدلية فهي تحاول بكل قوة أن تبتعد عنها حتى لاترتبط بها وفي الوقت نفسه تنجذب إلى الخطيئة لما لها من إغراء وهنا يكون قلق الحرية أو رعب الحرية.

---

(1) Kierkegaard: Op. Cit.. P. 39.

(2) Ibid: P. 41.

(3) Martin, H. V: Kierkegaard, The melancholy Done, London, The Epworth press, P. 83.

(4) Croxall, T. H. Kierkegaard studies, P. 87.




مكتبة
الفكر الجديد

فلسفة الدين عند برجسون

د. قيس هادي أحمد




مكتبة
الفكر الجديد

يعتبر هنري برجسون (1859-1941 م) من كبار الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين الذين حاولوا التوفيق بين الدين والفلسفة، عن طريق نقد المذهب المادي، ومحاولة العثور على ثغرات يمكن النفاذ منها لترويج الفلسفة الدينية والروحية. لهذا نال شهرة كبيرة بوصفه من كبار نقاد النزعة المادية في التفكير، كما نال حظوة شعبية بوصفه المدافع الأكبر عن العقائد التي كانت راسخة في قلوب الناس، كالإيمان بالله والخلود ومن دون أن يكونوا بذلك قد تخلوا عن الفلسفة[1].

كانت فلسفة برجسون الدينية رد فعل على العلم لصالح الإيمان بالقوى الغيبية، فهو ينتمي إلى التراث اللاعقلي وللحركة الرومانسية. يبدو هذا واضحاً من تأكيده على أهمية الفعل بالنسبة إلى أي شيء آخر، وكان في ذلك يعبر عن قدر من نفاد الصبر تجاه الاستخدام الدقيق والنزيه للعقل والبحث العلمي، فمن أهم سمات الفكر العقلي العلمي بحثه عن الدقة، إلا أن برجسون يرى أننا حين نحاول الالتزام بالتفكير العقلي وبالتجربة العلمية، فلا بد لنا من اقتناص الحركة العابرة للتجربة وحصرها داخل إطار اللغة، وهذا يوقف تدفق الواقع وصيرورته، لأننا سنستعيض عنه بصورة لفظية سكونية هزيلة. في حين أن الهدف الذي يسعى إليه برجسون هو الدفاع عن حقيقة التجربة وصيرورتها، في مقابل ما عده تشويهاً تتعرض له حين تتحول إلى صيغ جامدة تنتمي إلى العقل وتصوراته عن العالم[2].

إن المنطق عند برجسون هو العنصر الذي ينبغي تجاوزه، بوصفه أداة العقل الذي

(1) برتراند رسل: حكمة الغرب، ج 2، ص274.

(2) - زكريا ابراهيم: برجسون، ص 196-198.



هو عاجز عن ملاحقة صيرورة الواقع التجريبي وحيويته، التي لا تقف عند حد، ولا يمكن التعبير عنها باللغة المنطقية المتعارف عليها في الفلسفة والعلم، لهذا كان برجسون لا عقلياً في نظريته الكونية والمعرفية.

إن تفكير برجسون في الحياة النفسية، هو الذي قاده إلى إنكار قول الماديين إنها مؤلفة من ظواهر منفصلة تتصل بموجب قوانين التداعي، وأن هذه لا تختلف عن الظواهر الطبيعية في قابليتها على القياس والحساب، وجاءت رسالته للدكتوراه (1889م) معلنة لهذا الإنكار بقوة وبراعة لفتتا إليه الأنظار، بحيث تنفس بعض المثقفين الصعداء ممن كانوا يضيقون ذرعاً بالتفكير العلمي والفلسفي، الذي لا يسمح لهم بالترويج لعقائدهم الدينية وتصوراتهم الميتافيزيائية.

أساس فلسفة برجسون الدينية:

تعود فلسفة الدين عند برجسون إلى النظرية الثنائية للعالم، غير أن المبدأين اللذين أرجع الكون إليهما يختلفان عما قالت به النظريات الثنائية السابقة (في التسمية فقط)، فأحدهما هو المادة، أما الآخر فهو ما سماه «المبدأ الحيوي»، وهو مبدأ ميتافيزيقي يستعصي إدراكه على العقل. هاتان القوتان الكبيرتان، المادية من جهة، والحيوية من جهة أخرى، تشتبكان في صراع دائم، يحاول فيه الاندفاع الإيجابي للحياة أن يتغلّب على العقبات التي تضعها أمامه المادة الجامدة. وفي هذه العملية تتشكّل القوة الحيوية إلى حد ما، بالظروف المادية التي تعمل فيها، ولكنها تحتفظ مع ذلك بصفة الحرية المتأصلة فيها.

ويرفض برجسون نظريات التطور لميولها العقلانية التي لا تسمح بانبثاق أي شيء جوهري جديد، فاللاحق يبدو متضمناً على نحو ما بالسابق، أو محكوماً به، مما يهدد بضياع حرية فعل القوة الحيوية، فالتطور في رأيه يجب أن يتمخّض عن تجديد أصيل، ويجب أن يكون خلّاقاً بالمعنى الحرفي للكلمة. هذه النظرية عرضها في أشهر كتبه عام «1907»، تحت عنوان «التطور الخلاق». الواقع أن نوع المسار التطوري الذي يفترضه برجسون مأخوذ مباشرة من التشبيه بالخلق أو الإبداع الفني، فكما أن ما يحرك الفنان الى الفعل هو نوع من الحافز الخلاق، كذلك تعمل القوة الحيوية في العالم.



أي أن التغيرات التطورية تحدث عن طريق اندفاعات خلّاقة مستمرة تهدف إلى إيجاد سمات جديدة معينة لم يكن لها وجود من قبل. أما بالنسبة إلى الإنسان، فإن العملية التطورية قد أوصلتنا إلى حيوان طغى فيه العقل على الغريزة. ويرى برجسون أن هذا أمر مؤسف، فقد اتجه عقل الإنسان إلى خنق غرائزه، فسلبه بذلك حريته. ذلك لأن العقل بطبيعته يفرض قيوده الذهنية الخاصة على العالم، فيقدم بذلك صورة مشوهة له. وهكذا نرى إلى أي حد تبتعد هذه الآراء عن موقف العقليين الذين يرون في العقل قوة تحقق لنا التحرر. ويقترب هنا برجسون من موقف الفلسفات الوجودية من العقل.

والعيب الرئيسي الذي يشوب العقل، في رأي برجسون، هو أنه لا يتطابق إلا مع الانفصال السائد في العالم المادي. أما الحياة فهي في جوهرها متصلة، ومن ثم يعجز العقل عن فهمها. ولذا ينبغي علينا أن نعود إلى الغريزة.

وأعلى أشكال الغريزة لديه هو الحدس، الذي هو نوع من النشاط الروحي الذي يتوافق مع الفهم الحقيقي للعالم بصورة مباشرة، فهو يندمج بالتجربة الحية للعالم وللإنسان على ما هي عليه، على عكس العقل الذي يعمل على تقطيع التجربة وتجميدها وبالتالي تشويهها[1]. والزمن الحقيقي للحدس، هو الذي يطلق عليه برجسون اسم «الديمومة» وهو شيء يصعب وصفه، إلا أن برجسون يتصوره على أنه نوع من التجربة التي تطغى علينا عندما نتوقف عن التفكير العقلي ونترك أنفسنا في انسياب مع موجة الزمان الحدسي.

الأخلاق والدين:

بعد ظهور كتاب «التطور الخلاق»، كان الاعتقاد السائد أن برجسون لم يعد قادراً على وضع نظرية أخلاقية، على اعتبار ان هذه النظرية تستلزم معاني ومبادئ ثابتة تتحكم بالسلوك الإنساني، في حين أن الصيرورة لا تحتمل شيئاً ثابتاً، بيد أن برجسون أدرك أنه ليس بإمكان فلسفته الروحية أن تبقى بعيدة عن الأخلاق والدين، فاجتهد ربع قرن لينشر كتابه «منبعا الأخلاق والدين» عام 1932. المنبعان هما «الغريزة والحدس»، وظيفتهما إيجاد نوعين من الأخلاق، ونوعين من الدين «الأخلاق السكونية المحافظة»

---

(1) - برتراند رسل: حكمة الغرب، ج2، ص275-276.



و«الأخلاق المتحرّكة المتعالية»، و«الدين السكوني المحافظ»، و«الدين المتحرك المتعالي».

1 - الأخلاق السكونية المحافظة: صادرة عن الغريزة وعن الضرورة الاجتماعية، وتتكوّن في جملتها من عادات وتقاليد تفرضها جماعة من الناس لصيانة كيانها، بحيث يعتبر خيراً ما يكفل هذه الصيانة ويعتبر شراً ما يهددها.

2 - الأخلاق المتحركة المتعالية: صادرة عن الحدس الذي هو أعلى فعاليات الغريزة، إذ تتجاوز هذه الأخلاق حدود مجتمعها وترمي إلى محبة الإنسانية قاطبة، بل الخليقة بأسرها. وتظهر في بعض الأفراد الممتازين، ممن يسمعون في أنفسهم نداء الحياة الصاعدة، فيتملّكهم انفعال خالص غير ذي موضوع فائق لمستوى العقل، شبيه بالانفعال الموسيقي الذي لا يتصل بشيء، هؤلاء هم الأبطال. وهنا يتذكر برجسون يهوديته، حيث يستشهد على هؤلاء الأبطال بأنبياء بني إسرائيل.

ولا يرى برجسون أن هناك انفصالاً حاداً بين هذين النوعين من الأخلاق، بل يرى أن الأخلاق الاجتماعية المحافظة بما فيها من ضغط، والأخلاق المتحركة المتعالية بما فيها من فورة المحبة، مظهران طبيعيان للتطور الحيوي، ومرحلتان ضروريتان في تقدمه، فالأخلاق المتعالية انفعال بحت عند البطل ومثالٌ يحتذى به عند الجمهور، وليست قانوناً خلقياً ملزماً في صميم الضمير، فالإلزام الخلقي مفقود في الأخلاق بنوعيها. وذلك لكي يحافظ برجسون على اللامعقولية والحرية في فلسفته[1].

الدين السكوني المحافظ والدين المتحرك المتعالي:

إن وظيفة الدين ليست إلا امتداداً لوظيفة الأخلاق، عند برجسون، فالدين السكوني المحافظ، ليس إلا جزءاً جوهرياً من تكوين المجتمع المحافظ، وعاملاً أساسياً مدعماً للأخلاق السكونية المحافظة، لذلك يقول: «إن الدين قد قام دائماً بوظيفة اجتماعية، وهي العمل على تدعيم مطالب المجتمع وشد أزره». وهو يرى أن الدين أمر ضروري لا غنى عنه لقيام أي مجتمع، إذ يقول: «وقد نجد في الماضي أو في الحاضر مجتمعات

(1) - د. صادق جلال العظم: دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، ص151-161.



بشرية لا تعرف العلم أو الفن أو الفلسفة، ولكن ليس ثمة مجتمع بلا دين».

ويدور تفسير برجسون لوجود الدين السكوني المحافظ وضرورته حول ثلاثة عوامل أساسية هي: «الغريزة، والعقل، والملكة الخرافية».

الغريزة: وجد برجسون في كتابه «منبعا الأخلاق والدين» أن الغريزة لا تستطيع أن تؤثر تأثيراً مباشراً، فهي عندما ترى العقل يقوم على التصورات الواقعية تعمد إلى إنشاء تصورات خيالية تصمد أمام تصور الواقع، وبهذا استطاعت أن تعاكس عمل العقل عن طريق العقل نفسه، فهي تستخدم الملكة الخرافية لمواجهة تصورات العقل المحبطة والمفككة للمجتمع.

العقل: ينظر برجسون إلى العقل على أنه مهتم بالفضول وحب الاستطلاع، وميال إلى الابتكار والاختراع والمجازفة، مما يعرِّض النظام الاجتماعي للخطر، لما في هذه الميول من نزعات فردية لا تنسجم مع مصالح المجتمع الحيوية، فنراه يقول: «إن الدين السكوني وجد (للإنقاذ من الأخطاء التي قد يأتي بها العقل، فهو (تحت عقلي)، ولذلك فهو طبيعي لأن النوع الإنساني مرحلة خاصة جداً من مراحل التطور الحيوي».

الملكة الخرافية: ينظر برجسون إلى الملكة الخرافية على أساس أنها المسؤولة عن إبداع الدين السكوني، فالغريزة تستخدم هذه الملكة لإنتاج المعتقدات الغيبية والدين السكوني بصورة عامة، فميدانها الدين لتخلق الأرواح ولتخلق الآلهة.

وظيفة الدين السكوني المحافظ:

للدين السكوني وظيفتان: الأولى، تأتي كرد فعل ضد الأفراد الذين يتهاونون في تنفيذ واجباتهم الإنسانية بسبب نزعاتهم الفردية. وبما أن المعتقدات الدينية تبرز كرد فعل دفاعي ضد ما يجيء مع استعمال العقل من أثر مفكك لتماسك المجتمع، فإن وظيفة الدين هي إبطال مفعول التأثيرات الخطرة على حياة المجتمع، الناتجة عن طبيعة العقل وإتجاهاته الفردية. أما الوظيفة الثانية، التي يقوم بها الدين السكوني في المجتمع فهي إبطال مفعول بعض الأفكار والتصورات التي يشكلها العقل استناداً إلى تجارب الإنسان وخبراته. ذلك لأنها تؤثر تأثيراً سلبياً في قدرته على تحمل أعباء الحياة والتشبث بها، لأنها تضعف من إخلاصه للجماعة ومن كده الدائم في سبيلها.



وعليه يعتبر برجسون الدين السكوني «رد فعل دفاعي تقاوم به الغريزة عن طريق الملكة الخرافية قوة العقل باستحالة اجتناب الموت».

إن الحقائق التي يتوصّل إليها العقل (مثل حقيقة الموت) تضعف عزائم الإنسان، وتضعف من تمسكه بالحياة، ومن خدمة المجتمع، لذلك تفعل الغريزة فعلها عن طريق زرع الأفكار الدينية في عقله، كفكرة «البقاء بعد الموت» فالملكة الخرافية للغريزة هي اسم يعطيه برجسون للتفاعل بين بعض فعاليات الغريزة في الإنسان وبين العقل الذي يميز الإنسان عن باقي الحيوانات، ونتيجة لهذا التفاعل تتولد التصورات والأفكار الدينية، ويمكننا أن نستخلص من تحليل برجسون للدين السكوني أن الإنسان لو **اقتصر في معرفته على التصورات الصحيحة والأحكام الصادقة التي يشكلها العقل** عن الكون، من دون أن يلجأ للمعتقدات الدينية والخرافات لما تمكن من أن يستمر في الحياة[1].

وظيفة الدين المتحرك المتعالي:

إذا كان الدين السكوني المحافظ ينطلق من الغريزة لمواجهة ما قد يتركه العقل من أثر مرهق للفرد ومفكك للجماعة، فيحمل الفرد على التشبث بالحياة وبالجماعة، فإن الدين المتحرك المتعالي ينطلق أيضاً من الغريزة، ولكن في أسمى فعالياتها الروحية، وهو افعال، صرف مستقل عن التراث واللاهوت والكنائس، يظهر في بعض الناس الممتازين الذين هم المتصوفون «الذين لا يرون في الله إلا المحبة».

وإذا كان الدين السكوني يقتصر على مجرد معالجة حياة الإنسان العقلية والاجتماعية التي يواجهها، فإن التصوف يخلصه منها ويحرره من جميع المخاوف والمخاطر التي يكتشفها العقل. ويحدث هذا عندما يستيقظ الوعي الكامن في الغريزة، فتستحيل هي نفسها إلى «حدس» يكون من شأنه أن يكشف لنا عن أغمض أسرار الحياة. التصوف إذاً هو الوسيلة المثالية لخلاص الإنسان في هذا الكون، والتحرر من سيطرة قواه العمياء، والخلاص الذي يوفره الدين السكوني لنا هو خلاص جزئي، أشبه بالأقاصيص التي تهدهد بها الأطفال، أما الخلاص الكلّي، فلا يتم إلا من خلال الدين

---

(1) - د. زكريا إبراهيم: برجسون، ص 162-168.



المتحرك المتعالي، وعن طريق التصوف. هذا ما يعد به التصوف بعد جهد جهيد، إذ يتم الاتصال جزئياً بالمبدأ الحيوي الخلاق، الذي هو في الله إن لم يكن هو الله نفسه.

لقد حاول الفكر اليوناني أن يرتفع إلى هذه القمة، فلم يبلغها، ذلك لأن التصوف فعل تجريبي، في حين اتبع فلاسفة اليونان طرقاً عقلية صرفة واعتقدوا بأن العمل أدنى من النظر. وكان للهند تصوفها، ولكن التشاؤم منع هذا التصوف من المضي إلى غايته. وقد أعوزت البوذية الحرارة، وأعوزها الإيمان بفاعلية العمل الإنساني والثقة به، والثقة هي التي تستطيع أن تكون قوة تنقل الجبال. ويعتبر برجسون أن خير مثال على الحالة المثلى للتصوف كانت عند كبار المتصوفين المسيحيين، فالتصوف على يد القديسين المسيحيين كان يوفر لنا الوسيلة لتناول مسألة وجود الله وطبيعته على نحو تجريبي[1].

من هنا يتضح إذا ما قارنا بين وظيفة الدين السكوني والمحافظ، ووظيفة الدين المتحرك المتعالي، أن كليهما ينبع من الغريزة، وظيفة الأول التعلّق بأهداب الحياة والتشبث بالمجتمع، أما الثاني فهو تجربة روحية تمارسها الغريزة عندما تتعالى على نفسها، فتغدو حدساً صرفاً، غايته الاتصال بالله، ووسيلته الانفصال عن كل شيء مادي. وكلا الوظيفتين تحققان الطمأنينة والسكينة، وإن كانتا تتحققان في الدين الحركي المتعالي بشكل أسمى وأرقى.

آراء ونقد:

يلاحظ أن برجسون كان يستخدم الأفكار الدينية بصورة انتقائية ولا يهتم للنتائج المنطقية التي تترتب عليها، فهو يرى أن الهدف الأساسي من فكرة الحياة الأخرى بعد الموت، هو تعزية الإنسان وتخفيف عبء صدمة الموت عليه، وهذه التعزية والتخفيف لا تنفع كل إنسان، فهي تنفع فقط الإنسان الملتزم، صاحب المثل الأخلاقية والدينية، كما وردت في الكتب المقدسة، لما سيجده فيها من تصور مفرح للخيرات والنعم التي سيلاقيها بعد الموت، بخلاف الإنسان المتحلل، فنجد تصوراً مخيفاً ووصفاً رهيباً لما سيلاقيه من أهوال بعد الموت. ولكن، برجسون لم يسأل نفسه عن قيمة فكرة البقاء بعد الموت، إذا كانت غير متغلغلة تماماً عند الإنسان المتدين، والتي هي ربما غير موجودة

(1) - د. مراد وهبة: المذهب في فلسفة برجسون، ص 74-78.



عند الإنسان غير المتدين؟ غالب الظن أن الأول لن يشعر بالفرح بالصورة التي قدمها برجسون، كما أن الثاني لن يشعر بالخوف على الإطلاق، لأنه لا يأخذ هذه الفكرة مأخذ الجد.[1]

بيد أننا نرى أن الدين أياً كان، فإنه يقوم على علاقة يدركها الإنسان بينه وبين الله، وهذا هو الدين الطبيعي أي العقلي، الذي يمكن استخلاصه من القصص والخرافات، وتم تسويغه بالعقل، فلا حاجة لنا إلى افتراض ملكة خرافية أسطورية وهبتنا الطبيعة إياها لكي تنتج لنا ديناً يحقق لنا غايات حيوية، فما هي إلا المخيلة تُكسي الأفكار ثوباً من الصور المحسوسة، عندما نمارسها أيضاً عن طريق العقل.

ونرى أن المبدأ الحيوي الذي ينادي به برجسون قاصر عن أن يصلنا بالله، لأن هذا المبدأ إن كان متغلغلاً في الطبيعة، فلا بد أن ننتظر حتى يصل إلينا، لأن الله سيكون موجوداً معنا في الكون، وإن كان مفارقاً للكون منزهاً عن مادياته، فمن المستحيل إذاً أن نصل إليه تجريبياً.

ومن الغريب أن برجسون بعد أن أعلن أن التصوف وسيلتنا لمعرفة الله معرفة تجريبية، عاد فقال: «إن النفس إذا ما وصلت إلى حال التصوف لا تسأل نفسها إذا كان المبدأ الذي تتصل به هو العلة المفارقة للأشياء أو وكيلاً أرضياً عنها، ولكنها تكتفي بأن تحس أن موجوداً أقدر منها بكثير يتغلغل فيها من دون أن تفني فيه شخصيتها».

كيف إذاً قرأ برجسون المتصوفين المسيحيين؟ إنه قرأهم من خلال آرائه ومقاصده، تحدوه رغبة خفية في استخدامهم لا في الأخذ عنهم. وربما كانت يهوديته السبب في ذلك، ففي الوقت الذي يضعهم فيه على رأس المتصوفة، يجعل السبب في ذلك ميلهم فقط، وهو يقول إن لا أهمية للعلم إن كان المسيح إلهاً أم إنساناً.

ولهذا فلا بد للمتصوف المسيحي على الطريقة البرجسونية أن يخرج على المسيحية، شاء أم أبى، لأن عليه أن يبتر العقائد عن دينه ويبتر كل القصص القائمة عليها، ليقنع بطلب انفعال صرف يجهل مصدره.

ولا ندري كيف اجتمعت في عقله عقائد المسيحية وفلسفة الصيرورة؟ لقد كان على برجسون أن يأخذ التجربة الدينية بصورة شاملة، إلا أن انسياقه وراء الدفاع عن

---

(1) - د. زكي نجيب محمود (وآخرون): الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص114.



القيم الدينية والروحية الخاصة به جعله يتخلّى عن أبرز ثوابت فلسفته، مما جعل فلسفته تنتهي في الواقع إلى النتائج نفسها التي انتهى إليها المذهب العقلي الآلي الذي عارضه برجسون، إذ إن مذهب الصيرورة الذي يتبنّاه برجسون في البداية لا يسمح بإثبات نفس دائمة، ولا في تصور الحرية على أنها مجرد تلقائية، ولا في اعتبار الفعل الخلقي على أنه مجرد انفعال بحت بغير اختيار أو إلزام، ولا في تصور الدين على أنه مجرد انفعال خال من أية علاقة واضحة بين المتدين والله.[1]

لقد كان هذا الاتجاه المضاد للعقلانية في تفكير برجسون هو الذي أدى به إلى الانصراف عن تقديم أسباب مقنعة أو غير مقنعة للآراء التي يدعونا إلى قبولها. وبدلاً من ذلك اعتمد الأسلوب الشعري في تقديم آرائه. وهذا أسلوب مشوق وجذاب، إلا أنه لا يقنع القارئ الفلسفي البرهاني بالضرورة. وهذه صعوبة تواجهها كل القضايا التي تستهدف تضييق نطاق العقل، ذلك أن الكلام عن أي سبب لقبول رأي، هو في حد ذاته التزام بالعقل. ولعل أفضل فهم لفلسفة الدين عند برجسون هو النظر إليها على أنها تعرض علينا بعض الحالات النفسية، لا المنطقية. وبهذا المعنى تكون متمشية مع بعض الاتجاهات السايكولوجية تماماً، كما هو الحال بالنسبة للفلسفات الوجودية.

---

(1) - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ط6، ص 446-450.




مكتبة
الفكر الجديد

الإلهي؛ المقدس والدين في فلسفة هيدغر

د. إسماعيل مهنانة[1]

(1) أستاذ الفلسفة الغربية بجامعة قسنطينة، الجزائر.



لقد دأبت الأدبيات الفلسفية على تصنيف الفيلسوف الألماني مارتن هيدغر (M. Heidegger, 1889-1976) في خانة «الوجودية الملحدة»؛ فيما على الفكر المتبصر أن يتجنب كل نزعة تصنيفية تحاكم المفكرين، كتلك التي تضع نيتشه وهيدغر في خانة الإلحاد السافر والعدمية، أو تجعل هيدغر فيلسوفا وجوديا؛ وفكره، كما سنكتشف، لا يمت بصلة إلى الوجودية التي هي فلسفة سارتر وألبير كاميA. Camus. إن مثل هذه التصنيفات المتسرعة لا تنمّ إلا عن جهل مطبق، وهي تصنيفات صحفية تجاوزتها الآن كل الأدبيات الهيدغرية، إن موقف هيدغر من المقدس والإله ومسألة الإيمان مرتبطة أشد الارتباط بفكره حول الوجود وتاريخه، لقد كان المقدس مصدر قوة وإلهام للإنسان القديم، أما نحن معشر المحدثين فليس بإمكاننا فهم ماهية المقدس بعد اختزاله في الشعائر والطقوس التي هي ذكرى المقدس؛ وتعبر عن انسحاب الآلهة من العالم، وليس عن حضورها: «لقد وصلنا متأخرين كثيرا عن الآلهة ومبكرا عن الوجود، إن الإنسان قصيدة بدأها الوجود.»[1]؛ يقول لنا فيلسوف الغابة السوداء.

يبقى صحيح أن هيدغر يسعى إلى تجاوز تفكير الألوهية كما فكّرتها الميتافيزيقا الغربية الى الآن، لكنه لا ينكر بتاتا الألوهية باعتبارها أفقا لخلاص الإنسان، إن ما ينكره على الإله الأفلاطوني- المسيحي هو كونه إلها أخلاقيا:"إن مفهوم الإله باعتباره قيمة هو الموت الحقيقي للإله"[2]،

---

(1) Heidegger, l'Expérience de la Pensée, in Questions III p21

(2) ______________, Chemins qui ne mènent nulle part, p319



أي أنه وجد لغاية عملية هي التشريع للقيم الإنسانية وبالتالي يبقى وجوده مشروطا، وهذا حط من ماهية الإله: "إن إعلان الإله "بوصفه القيمة الأكثر سموا" هو حطّ من ماهية الإله"(1)، لقد كان هدف هيدغر دوما هو فتح دروب الوجود الأخرى التي ألغيت لحساب التأويل الأفلاطوني الأحادي لحقيقة الوجود، إن نسيان الوجود يعني كذلك نسيان الاختلاف الانطولوجي، فالمقدس سواء ما تمّ تفكيره داخل براديغم الميتافيزيقا أو ما لم يفكّر بعد، ينتمي إلى حقيقة الوجود، ولنتأمل ما لم يفكّر بعد في الرسالة إلى جان بوفريه (Jean Beaufret: «... ليس إلا بناءا على حقيقة الوجود يمكن تفكير ماهية المقدس، وليس إلا بناء، على ماهية المقدس يمكن أن نفكر ماهية الألوهية وليس إلا في ضوء ماهية الألوهية يمكن ربما تفكير وقول ما يجب أن تعنيه كلمة إله»(2).

والحق أن البحث عن الإله قد ظلّ شوقا خفيا يحرّك فكر هيدغر ولم يبرحه عبر كل مراحله، فقد بقي التكوين اللاهوتي المبكر في جامعة فرايبورغ يمارس عليه تأثيرا حاسما، وباتفاق كل شرّاحه؛ فإن مفهومه «للتزمّن الأصيل» تشكّل في ضوء التجربة المسيحية البدائية للزمن، وأغلب الظن أن هيدغر قد كابد أزمة روحية مريعة تجلت هالتها العليا في" الوجود والزمان»1927: إن الدازاين Dasein، أي الوجود الإنساني المتعيّن، ليس إلا هذا التدفق الزماني الممتد بين الولادة والموت، ولهذا فهو دائما في عجلة من أمره، مستبقا موته الخاص، ومستسلما إلى الثرثرة والفضول التي تحوله إلى موت عام يعني الجميع ولا يعني أحد بعينه، إن المسيحية البدائية وحدها فهمت تناهي الدازاين في هذا الدفق المريع، وهي جاءت بالضبط

(1) ____________, Lettre sur l'humanisme, Op. Cit.-, p129.

(2) Lettre sur l humanisme; Tr. Jean Beaufret, Aubier , p 135:" ce n'est qu'a partir de la Vérité de l'Etre que se laisse Penser l'Essence du Sacré, ce n'est qu'a partir de l'Essence du Sacré que se laisse Penser l'Essence de la Divinité. ce n'est que dans la Lumière de l'Essence de la Divinité que peut être Penser et dir ce que doit nommer le mot Dieu".

وهي عدد المقدسات التي لا يزال هيدغر يحصيها.



كأمل ورجاء(خلاص) في وقف هذا الدفق عن طريق الالتزام الأخلاقي، والإيمان الإسكاتولوجي(الآخرة).

بدأ هيدغر سنة 1918 متابعة دروس كارل ياسبرز في تأويل المسيحية تأويلا أنطولوجيا، وقدم قراءته حول دروس ياسبرز، ففي رسالة كتبها ياسبرز إلى هيدغر بتاريخ 1 أوت 1921 يقول له:".. لا أحد من الفلاسفة الشباب يهمّني رأيه مثلما يهمني رأيكم سيدي"(1)، لقد انطلق هيدغر من تجربة الإيمان المسيحي كما كابدها وكما تأولها ياسبرز لتنمية كل مفاهيمه الانطولوجية الأساسية، ويخبرنا غادامير أنه: "في سنة 1920 انقضّ هيدغر على مفهوم ياسبرز عن الطاقة الشريرة وجعله أكثر جذرية في الوقت ذاته"(2)، فقد قادته تعليقاته حول كتاب ياسبرز "سيكولوجيا رؤية العالم" إلى تبلور أطروحة "العالم"، بوصفه معطى نسبيا يتشكل داخل تجربة المعيش كما طرحته فينومينولوجيا هوسرل، ويمكن القول إن مسيحية هيدغر تقوم خلفية لا شعورية وراء عناصر تكوينية كثيرة: "كانت هناك عناصر تكوينية ذات أثر فاعل، فكان ثمة التأثير الذي استمده من كتابات مارتن لوثر في شبابه، وكانت هناك محاكاته المأخوذة بفكر أوغسطين، لاسيما استغراقه في الإيمان الأخروي الأساسي لدى القديس بولس، فقاده هذا كله إلى أن يرى الميتافيزيقا نوعا من سوء الفهم للزمانية والتاريخية الأصليتين اللتين يجربهما الإيمان المسيحي"(3). ثمة إذن في هذه المرحلة من تكوينه، أي بداية العشرينيات، حضور متساوق لرافدين كبيرين: الفينومينولوجيا الهوسرلية، والتجربة المسيحية، لقد قدم محاضراته حول أرسطو سنة 1921 تحت تأثير الفينومينولوجيا، كما قادته المسيحية إلى محاضراته حول اعترافات أوغسطين سنة 1922، وفي إثر محاولته إعادة بناء العلاقة التاريخية

(1) Martin Heidegger, Correspondances avec Karl Jaspers, Tr. C-N Grimbert, Gallimard, 1996, p 19

(2) غادامير، طرق هيدغر،(ترجمة: علي حاكم صالح، حسن ناظم) الكتاب الجديد، بيروت، 2007، ص 48

(3) غادامير، طرق هيدغر، م س، ص223



بين اليونان والمسيحية، تعمق إيمانه بالفكرة التي تقول إن المسيحية هي الحقيقة المكتملة للفلسفة اليونانية، وأن براديغم المسيحية كان استكمالا لما عجزت الفلسفة اليونانية عن تفكيره مع أفلاطون وأرسطو، وقد كانت هذه الإشكالية حافزا لمحاضرة "فينومينولوجيا الدين" سنة 1923، وقد لاحظ المسكيني بحق: (أن هيدغر لم يسعَ ضمن درس فينومينولوجيا الدين لاستكشاف "البراديغم التاريخي للمسيحية" إلا من أجل أن يحرر الفينومينولوجيا نفسها منه).[1]

يُعدُّ أوغسطين أول من كشف عن البنية الزمانية للنفس؛ عبر مفهومه لـ"تمدد النفس"، فالنفس تتمدد نحو المستقبل تخيلا، ونسمي ذلك إرادة أو رغبة، وتتمدد نحو الماضي بالتذكّر، ونحو الحاضر بالانتباه، ونسمي ذلك إدراكا، وحده مثل هذا التمدد من شأنه أن يحفظ النفس من الفناء الذي يجرّه عليها دفق الزمانية الأصلية الذي ينساب في غير رجعة، ورغم ما يعزى إلى الذاكرة عند أفلاطون من حفظ للحقيقة من النسيان، فإن مثل هذا الكشف لم يكن في حيازة الفلسفة اليونانية، ذلك أن التجربة الدينية لليونان لم تكن يوما محل تفكير فلسفي، بل إن هيدغر يجرؤ على القول إنه: "ليس لآلهة الإغريق أية علاقة بالدين"[2]، لقد كانت آلهة اليونان كائنات أسطورية وفلسفية، لا تلزم الإنسان أي إلزام، ولهذا لم يفكّر المقدس تفكيرا فلسفيا، وهو ما فكره أوغسطين، ولكن في حدوده التاريخية، فقد بقي فكره محكوما بخلفية لاهوتية تمنعه من الذهاب إلى استجلاء كل أبعاد اللوغوس الهيراقليطي في النفس: "إن هذا اللوغوس المطلق كان في اللاهوت القروسطي ذاتية خلاقة غير متناهية؛ يظل الوجه المعقول للعلامة مدارا ناحية الكلمة والوجه الإلهيين"[3]، والكلام لدريدا.

ليست حدود أوغسطين إذن ناجمة فقط عن اتخاذ النفس بنية للزمان،

---

(1) نقد العقل التأويلي، م س، ص 106

(2) Heidegger et E. Finke, Héraclite, Op. Cit. p22

(3) دريدا، الكتابة والاختلاف، مرجع سابق، ص 113



وإنما عن كونه لا يملك استبصارا أصليا لطبيعة وجود النفس ذاتها، وذلك أمر لن يصبح في الإمكان إبصاره إلا في أفق الانطولوجيا الحديثة، ورغم ما تزعمه هذه الانطولوجيا من تجاوز للأحكام الدينية، فإن البنية التيولوجية لا تزال تخترق نسق الفلسفة الحديثة قاطبة، ورغم ما يقره هيدغر أنه: "قد حلّ سلطان الوعي والعقل محل سلطة الإله البائدة ومحل نفوذ التعليم الكنسي"[1]، إلا أنه يعود إلى القول أن المسيحية كانت دوما مشكلة الفكر الحديث: "إن الفكر الحديث يبدو من حيث خصائصه الأساسية أشدّ إبهاما وصعوبة بالنسبة لنا، ذلك أن مؤلفات وأعمال المفكرين الحديثين لا تخلو من تعقيد وتقاليد، وهي تغوص دائما في جدل يتعلق بالمسيحية"[2]، وبلغة أركيولوجية نقول أن مفهوم الذاتية الترنسندنتالية والكوجيتو الديكارتي الذي تتأسس عليه كل الفلسفة الحديثة، جاء نتيجة المزاوجة بين "النفس" الأوغسطينية و"اللوغوس" اليوناني، وهو ما يعزز النظرية الهيدغرية التي تقول إن المسيحية كانت الاكتمال التاريخي للميتافيزيقا اليونانية، وأنه ينبغي تفسير وجود النفس، أي اللوغوس في أفق تزمّن الدازاين، حتى يتم تجاوز الميتافيزيقا والمسيحية معا.

لقد بقيت التجربة المسيحية تلقي بأطيافها على فكر هيدغر، في مدونة 1927، عبر مفاهيم "الزمانية الأصلية، العناية، العالم، والوجدان...الخ".. إن "الوجود والزمان" هما ثمرة هذا الحوار بين المنظور الأنطولوجي المنحدر من الميتافيزيقا الغربية والمنظور الوجودي، المهمل في غالب الأحيان من طرف اللاهوت المذهبي، ولكن داخل تجربة الإيمان المعاشة"[3]، حتى إن موضوعة العدم في محاضرة "ما هي الميتافيزيقا؟" يعتبرها الكثير من الشرّاح نوعا من الإزاحة الانطولوجية لموضوعة الصحراء الإنجيلية، كما أن النداء شبه الديني إلى أصالة الوجود نحو الموت هي الصيغة الأكاديمية

(1) Heidegger,Chemins qui ne mènent nulle part, Op. Cit. p 264

(2) هيدغر، مبدأ العلة، مصدر سابق، ص 88.

(3) J.P. Raswenberg, La pensée de Martin Heidegger, Privat, Toulouse, 1971. p 38



لمفهوم "روح الجد" في الميتافيزيقا المسيحية، وحتى فيما بعد، بقي يحدوه في ذلك إيمانه الراسخ أن المسيحية جاءت لتكشف عن ماهية الفلسفة اليونانية، وتحقق إمكانياتها القصوى، بل يمكننا الذهاب بعيدا في هذا الدرب كما فعل جان غرايش، أكبر شارحي هيدغر الآن، الذي يفترض أن هناك مشروعا ثاويا في هيدغر الأول، مؤداه؛ أن المسيحية كانت تحويرا تاريخيا أساسيا لكل الدازاين اليوناني، إذ تم تأويل التراجيدي اليوناني إلى "امتحان" ديني[1]، كما يمكن فهمه بسهولة من قصة "أيوب"، وهنا تبدو أطياف كيركيغورد واضحة، فمنذ درس 1931/1930 حول فينومينولوجيا الروح لهيجل، وقف هيدغر على الأصل الأنطو- ثيولوجي للميتافيزيقا الغربية، على نحو مكنه من إعادة تخريج طبيعة العلاقة بين الميتافيزيقا اليونانية واللاهوت المسيحي على نحو أكثر طرافة، فالأمر لا يتعلق بمجرد تأثير لاهوتي مسيحي في بنية الانطولوجيا اليونانية، بل إن الأنطولوجيا اليونانية نفسها تنطوي على ماهية انطو- ثيولوجية منذ أول أمرها، وأن ذلك هو الذي جعل ظهور اللاهوت المسيحي ممكنا، أي أن السمة اللاهوتية للأنطولوجيا لم تتأت من كون الميتافيزيقا اليونانية قد تم تمثلها فيما بعد من طرف الكنيسة المسيحية وتحويلها من طرفها، لقد أتت قبل ذلك من الكيفية التي تم بها تصور الموجود كموجود.

وقد واصل تنمية فرضيته هذه عبر كل كتابات الثلاثينيات، وخاصة كتاب "نيتشه"(40-1930) وقد توج هذا الشوق الخفي بـ" مذهب أفلاطون حول الحقيقة" 1940، الذي لم يحاول فيه قول شيء حاسم بقدر ما دشّن فيه القول الفلسفي، وفتح الخطوط العامة لإعادة تفكير أفلاطون في ضوء الحقيقة المسيحية التي ينطوي عليها فكره، وربما نجد عند غادامير الذي أمضى بداية حياته الفلسفية في التمرس على تأويلية أفلاطون، شيئا من خيوط هذا البحث عن الإله المفقود عند هيدغر، يخبرنا غادامير أن: "العالم لدى أفلاطون (تيماوس)، يصممه إله فنان مهيمن، ومع ذلك، يتحقق هذا العالم

---

(1) Jean Greiche, l'arbre de la vie et l'arbre du savoir, pp 66



من حيث تفصيلاته من طرف آلهة ثانوية، تكون مسؤولة عمّا هو غير منتظم وعرضي في حياتنا الأرضية، إن السماء وحدها هي الكاملة، وأرسطو يحول هذه الأسطورة الأفلاطونية إلى مفاهيم تشكّل ماهية الطبيعة: هذه المفاهيم هي؛ المادة وأصل الحركة، والشكل والغاية والزمان والمكان"[1]، إن الإله المسيحي قد تشكل في أفق الفكر الأفلاطوني، وتمتد جذوره إلى عمق الميتافيزيقا اليونانية، وقد انكشفت مجمل أبعاده في ميتافيزيقا أرسطو، لقد ظلت أهمية أرسطو في فهم اللاهوت المسيحي تفوق أهمية أوغسطين، ففي موضع آخر يستأنف غادامير القول في المسألة: "ما من شك في أن اهتمام هيدغر القديم، الموثق جيدا، بالرسالة المسيحية الأصيلة كان الحافز على محاولاته مع أرسطو"[2]. إن أهمية أرسطو ليست كونه يلقي بسطوته على ليل القرون الوسطى الطويلة وحسب، ويحدد نسق الميتافيزيقا الحديثة، بل كذلك كونه النافذة الكبيرة التي تطل على القرون اليونانية السابقة عليه واللاحقة له، وحلقة الوصل بين اليونان والمسيحية.

يمكن فهم أولى محاضرات هيدغر حول أرسطو سنة 1922، بشكل أفضل في ضوء آخر محاضراته سنة 1966 بعنوان "فيزياء أرسطو"، حيث يعيد تخريج مفهوم الطبيعة باعتباره مفهوما ميتافيزيقيا، كان اليونان الأوائل يعزون إليه نفس الخصائص والقدرات التي سيعزوها اللاهوت المسيحي إلى الإله: الفيزوس Phisus هو ما ينمو وينتشر بذاته، إنه مصدر كل هذه الحركة التي تطبع كل الموجودات، إن الطبيعة علة الحركة في الزمان والمكان لأن الحركة تفهم هنا كنمو، أي تتجه نحو غاية قصوى هي الكمال أو الصورة التي هي غير مفارقة للمادة، وإذا كان الكمال أو الصورة هو العلة الغائية التي تتحرك نحوها بقية العلل (العلة المادية، الصورية، الفاعلة) على سبيل الشوق أو الإنيرخيا، فإن ما أوصل مذهب العلل الأرسطي إلى الدور والانسداد، ومعه الفكر اليوناني

---

(1) ج. هانز غادامير، بداية الفلسفة، (ترجمة: علي حاكم صالح، حسن ناظم) الكتاب الجديد المتحدة، طرابلس،2002، ص 108

(2) غادامير، طرق هيدغر، مرجع سابق، ص 354



قاطبة، هو أن كمال الصورة الذي هو علة العلل يشترط مسبقا علة تتصور هذا الكمال وتدبر على أساس هذا التصور، إن هذه العلة التي لا يسري عليها مبدأ العلة هي التي جعلت فيزياء أرسطو تحتاج إلى عنصر ما بعد- فيزيائي، وتفتح الفكر على الميتافيزيقا واللاهوت، يقول هيدغر: «..معلوم أن العلة الأولى هي الله، أي أن مبدأ العلة لا يقوم إلا بوجود الله، والله لا يوجد إلا بقدر ما يصدق مبدأ العلة عليه، وها هو فكرنا يدور.»[1]

رب دور أراد الفكر اللاحق لأرسطو كسره بالتعالي، وخاصة الأفلاطونية المحدثة، فالمسيحية لم تتمثل الفلسفة اليونانية إلا في ضوء الأفلاطونية المحدثة، بل القرون الوسطى بأسرها لم تفهم أفلاطون وأرسطو إلا كما تأولتهما الأفلاطونية المحدثة، وهو ما جعل أفلاطون مفكرا متعاليا، وبالنسبة لهيدغر فإن الفلسفة الحديثة لم تنج البتة من هذا الإرث الثقيل، وليست الذاتية المتعالية إلا استجابة لهذا الإرث؛ يقول لنا غادامير: «أن الأفلاطونية المحدثة، كما نسمي هذا الموروث اليوم، هي أول من جعل أفلاطون مفكرا متعاليا، وكان هذا المفكر أيضا هو أفلاطون القرن التاسع عشر»[2]، وعلى هذا؛ فعلى كل هيرمينوطيقا مقبلة أن تعيد تشكيل تصور جديد لتاريخ الفلسفة الغربية، وخاصة في علاقتها المعقدة مع المسيحية والأفلاطونية المحدثة، ثمة ثورة هيرمينوطيقية دشنها هيدغر بمفهومه للبنية الأنطو- تيولوجية للميتافيزيقا الغربية، والتي يجب تفكيرها دوما داخل الاختلاف الانطولوجي: «تنحدر البنية الأنطو تيولوجية للميتافيزيقا من انتشار الاختلاف».[3]

تنمحي المواجهة بين الانطولوجيا الميتافيزيقية واللاهوت الوجودي؛ شيئا فشيئا أمام مواجهة تاريخية بين مفكّري اليونان والميتافيزيقيين المتأخرين، هيجل ونيتشه: لاهوتيي موت الإله، ومن هنا تتأتى ضرورة

---

(1) هيدغر، مبدأ العلة، مصدر ساق، ص 34

(2) غادامير، بداية الفلسفة، م س، ص ص 77-76

(3) Heidegger, Identité et Déférence , in Question I, Op. Cit. p305



تأويل نيتشه وهيجل وهولدرلين. إن مناظرة هيدغر مع نيتشه تهدف في الأساس إلى قطع شوط مهم مع الميتافيزيقا من أجل فسح المكان لقدوم الآلهة، الآلهة التي كانت تجربة هولدرلين الشعرية كلها تعبيرا عن فرارها، فمن «الفن باعتباره إرادة قوة» (الكتاب الأول في تأويل نيتشه) إلى محاضرة «الفن والمكان»؛ يحاول هيدغر فسح المكان عبر الشعر الذي يسمّي المقدس: «فسح المكان، إنه إخلاء المواقع أو الأمكنة حيث للإله أن يظهر، حيث تهرب الآلهة كذلك، حيث الظهور للإلهي الذي طالما تأخر»[1]، يسمي هيدغر هذا الإله في «المساهمة في الفلسفة» بالإله الأخير، فما هو الإله الأخير وفيما يختلف عن الآلهة الأخرى والإله المسيحي على الخصوص؟

يعرّف هيدغر الإله الأخير بأنه: «الآخر تماما إزاء الآلهة التي قد-كانت، وبخاصة الإله المسيحي»، **إن الإله الأخير** هو ما يستنفد فضاء المقدس الذي عجز إله المسيحية عن **استنفاده** بسبب الإفراط في عدميته، وهو معنى «موت الإله» لدى نيتشه، **إن الإله الأخير** ليس إلها أخلاقيا، لأنه لا يأمر ولا ينهى؛ فهو إله الشعر وليس **إله الوحي**، ولهذا فهو إله التناهي في مقابل لانهائية الإله المسيحي، الإلهي عند هيدغر هو فضاء طوبولوجي للظهور والإشراق، أو الفرار والعودة كما يقول هولدرلين، يقول بوفريه: «الآلهة عند هيدغر ملائكة بوجهة نظر هولدرلينية»[2]. إن سلسلة البانثوسيات panthéismes التي أنتجتها العصور الحديثة من اسبينوزا إلى هيجل إلى موت الألوهية لنيتشه، يعتبرها هيدغر تخريجات «علمانية» مختلفة للإله المسيحي الأخلاقي في أفق الحداثة الفلسفية، في حين إن تجاوز ميتافيزيقا الحداثة يقتضي فتح فضاء مختلف لعالم الآلهة، يقول آلان تورين: «إذا كانت الحداثة تقوم على الفصل بين الماهيات والظواهر، وإذا كان الفعل التقني والعملي يختص فقط بالظواهر، كان مجالنا الثقافي والسياسي بالضرورة مجالا لتعدد الآلهة، بما أن وحدة التفسير العقلاني للظواهر تكون منفصلة

---

(1) Heidegger, l'Art et l'Espace, in Questions IV, Op. Cit. p 273

(2) J. Beaufret, Entretiens, Op. Cit. p 171



عن عالم الآلهة الذي لم يعد له من الآن فصاعدا أي وحدة»[1].

والحق أنه منذ دروس 1931 حول «فينومينولوجيا الدين عند هيجل» تحول هيدغر جذريا عن «الإلحاد المنهجي» الذي ميّز «الوجود والزمان»، وبدأ يأخذ مسألة الألوهية مأخذ الجد، إلى أن أخرج مفهوم «الإله الأخير» في «المساهمة في الفلسفة» 1938، وقد بين غادامير الموقف الديني لهيدغر بصورة حاسمة حيث يقول: «.. أود أن أبين أن فهم هيدغر بوصفه مفكرا ملحدا، إنما هو سوء فهم يستند فقط إلى فهم سطحي»[2].

هكذا يبقى فيلسوفنا متعذّرا عن كل تصنيف، لقد أراد هيدغر شق طريقه خلف كل الانتماءات والنزعات والعقائد، فوجد نفسه مفتوحا على كل الاتهامات وأشكال التبنّي، بل أن ثمة من يرى فيه المفكر الذي جمع كل التيارات المناقضة في قبضة واحدة، ففي نص متحامل لكارل لوفيت K. Lowit يصف هيدغر أنه: «يسوعي (جزويت) بحكم التربية، وقد أضحى بروتستانتيا بالتمرّد، مدرسيا دوغمائيا بفعل دراسته؛ براغماتيا وجوديا بالتجربة، لاهوتيا بالتقليد؛ ولكنه ملحد كباحث، لقد أنكر تكوينه متنكرا في زي مؤرّخ، وجودي مثل كيركيغورد؛ ولكنه مع إرادة النسقية الهيغلية، بقدر ما هو جدلي المنهج أصلاني الأفكار، جذري في أسئلته؛ ولكنه متواطئ مع الأشياء اليومية»[3].

العهد وإقامة الأربعة

يتفق معظم شرّاح هيدغر أن سنة 1936 هي سنة التحول الكبير لفكره؛ من الانطولوجيا الأساسية نحو حقيقة الوجود، فهي سنة بداية فكر العهد Ereignis الذي أسفر عنه المنعرج الهيرمينوطيقي، وهو محاولة جذرية في التفكير ما وراء الفكر التصوري واللغة الميتافيزيقية: «..العهد Ereignis هي

(1) آلان تورين، نقد الحداثة (ترجمة: أنور مغيث) المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ص 252

(2) غادامير، طرق هيدغر، مرجع سابق، ص 343

(3) Karl Lowith, ma Vie en Allemagne avant et après 1933, Hachette, 1988, p 63-64



الكلمة الهادية لتفكيري منذ 1936"[1]، يقول هيدغر، نشير أنه لا يوجد مقابل عربي لكلمة Ereignisولا حتى في اللغات الأوروبية الأخرى، حرفيا يعني «الحدث» أو الحدوث، ولكنه حدث محروم من صفة التكرار؛ لأنه ينتمي إلى تزامن الوجود، فهو إذن حدث خاص ومخصوص Das Eigen، ولذلك هناك من يترجم الكلمة بالحدث الخاص، إنه حدث الالتقاء القدري بين الوجود والزمان في إضاءة الدازاين Dasein. فهو إذن نوع من «العهد» والتعاهد تم بين الزمان والوجود في انفتاح الدازاين نقطة تقاطعهما وثمرة تعاهدهما، وهو ما جعل كلا من «فتحي المسكيني ومحمد محجوب» يقترحان كلمة العهد؛ عربية قرآنية «إن العهد كان مسؤولا»(قرآن كريم)، يقول محجوب: «أن يكون الوجود عهدا إذن فليس في ذلك أكثر من كونه يعهد بالإنسان إلى الوجود مقاما له، وبالوجود إلى الإنسان راعيا له»[2]، فالإنسان في نهاية التحليل يتعين بالقرب من الوجود؛ بوصفه حارسا للوجود من الانطفاء والسقوط في صمت الموجود، فمعنى الرعاية والحراسة هو المقام الذي يكون فيه الإنسان إضاءة لحدث التزمن؛ ومن ثم متلقيا لهبة الوجود، يخبرنا هيدغر أن: «الزمن ليس من صنع الإنسان، والإنسان ليس من صنع الزمن، لا يوجد هنا صنع لا يوجد هنا فعل»[3]، ثمة إذن هبة وتلقي، وتعيّن وهي معاني العهد، إن العهد هو آخر التخريجات التي يريدها هيدغر أن تتجاوز الميتافيزيقا بتجاوزها الوجود نفسه: «..إن تجاوز الميتافيزيقا هو الحدث المستحوذ Ereignis الذي بداخله يتم تجاوز الوجود نفسه»[4]. يتضمّن العهد إذن؛ الوجود بوصفه هاوية بلا قرار، بلا عزم، الوجود كنسيان وغياب للأساس، وهو ما يعزز ترجمة الEreignis بالعهد على مسار الآية القرآنية المتضمنة لكل معاني العهد:«ولقد عهدنا إلى آدم من قبل فنسي ولم نجد له عزما» (طه 115).

---

(1) المسكيني، نقد العقل التأويلي، مرجع سابق، ص 35

(2) محمد محجوب، هيدغر ومشكل الميتافيزيقا، دار الجنوب للنشر، تونس، 1996، ص 63

(3) Heidegger, Questions IV, Op. Cit., p 36

(4) Heidegger, Essais et Conférences, Op. Cit. p 82



لنعاود التساؤل عن وجود الموجود: أن يوجد الموجود يعنى أنه يحضر للإنسان، يحضر في أفق الدازاين Dasein(:الوجود الإنساني)، وهنا ليس الدازاين هو من يتقدم نحو الموجود؛ لأن الدازاين مقذوف منذ البدء خارج ذاته، مقذوف بوصفه ليس ذاته، بل أن الموجود يتقدّم بموجب حركة التخارج التي من شأن الدازاين، وهي الحركة التي يتحدد بها الدازاين بوصفه «ليس ذلك الموجود..»، إن الموجود ينتشر في هذه الليسية: «الوجود: السماح بالانتشار- في الحضور.. الانعتاق من المنسحب، الوجود: المنح، ما ينعطي»[5]، الوجود هو منح الموجود لذاته في أفق الدازاين، وهنا نتساءل عن طبيعة الأفق الذي يفتحه انتشار الموجود بالقرب من الدازاين، إن العصور الحديثة بقيت تتصور الأفق في معنى المقولات الكانطية وخاصة الزمان والمكان، وهي صور قبلية تتقوم بهما الذات على منوال ما، في حين أن الأفق مفكر في ضوء العهد يعني أن تزمن الدازاين خارج ذاته يفتح فسحة حرة يتلقى داخلها هبة الموجود: «..الأفق هو الفسحة La contrée التي تنفتح لحضور الأشياء أمام الأشياء»[6]، وما يهم هنا هو أن الفسحة التي يفتحها التزمن تكون حرة، رغم أنها محكومة بأبعاد الزمن ومقامات التوقّع والانتظار والنسيان، تستمد الفسحة حريتها من كون التزمّن يتخارج من دون هدف أو معنى، وهي الحرية التي تجعل "الفهم" أو الحضور والإقامة ممكنين: «.. فسح المكان يعني جلب الحر، المنفتح، المكاني، من أجل إقامة وسكن الإنسان»[7]، إن المكاني هو ما يفتح المكان، وليس المكان سابقا أو متعاليا، فأن يتخارج الدازاين ويتحدد باعتباره «ليس هو..» يعني أن يكون في حالة انتظار بدائية وأصلية، إن التخارج تزمنا هو التوجه مستقبلا بشكل بدئي:».. العلاقة بالامتداد الحر هي الانتظار، والوجود في الانتظار، يعني: أن نُترك لننخرط داخل انفتاح الامتداد الحر»[8].

---

(5) Heidegger, Temps et Etre, in Question IV, Op. Cit. p199

(6) Heidegger, Sérénité, In Questions III, Op. Cit. p 155

(7) Heidegger, l'Art et l'Espace, In Questions IV, p 272

(8) Sérénité, p 163



يوجد داخل هذه العلاقة وحدها كل ما هو إنساني، أي كل ما ينتمي إلى الدازاين في علاقته بالإلهي، الإنسان هو البعد الإلهي في الدازاين وليس كل الدازاين، لأن الإنسان هو أفق الظهور الوحيد، أي أفق الفسحة: «...فسح المكان: إنه إخلاء المواقع أو الأمكنة حيث للإله أن يظهر، حيث تهرب الآلهة كذلك، حيث الظهور الإلهي الذي طالما تأخر»(1)، الفسحة إذن هي ما ينفتح من الأرض على السماء بدخول الدازاين إلى قلب الموجود، إن كل ولادة جديدة لدازاين ما؛ هي انفتاح لثقب الإضاءة في الأرض المغلقة للموجود، انفتاح للأرض على السماء، وكل نهاية هي انغلاق للأرض على السماء، وبين الولادة والموت يحمل الفانون موتهم الخاص تزمّنا: "..عندما نقول الأرض.. عندما نقول السماء.. أو عندما نقول الفانون أو الإلهيون نفكر سلفا في الثلاثة الآخرين، إلاّ أننا لا نتأمل الوحدة البسيطة للأربعة"(2)، الموت إذن هو سر كل انفتاح للأرض على السماء، وهو سر إقامة الفانون في بعد الإلهي، لأن الموت هو إمكانية ألا تكون هناك إمكانية: "..إن الموت من حيث هو نهاية الدازاين، إنما هو إمكانه الأخص، الخلوـ من العلاقة واليقين، وبما هو كذلك، اللا متعين الذي لا يتجاوز"(3)، الكائنات الأخرى لا تموت بل "تفسد"، فالإنسان وحده يموت، لأنه يحمل موته الخاص منذ الولادة، وهو يتخارج تزمنّا بهذا الموت-في-حركة، إن التخارج هنا يكون كلاما أي لغة وتعبير، ولهذا يسقط الإنسان بموجب هذا التعبير المتخارج كل رؤيته للعالم تحت تجربة الموت، إن كل أشكال الثقافة والفن والدين والفكر التي أنتجها الإنسان تنتمي إلى هذا التعبير Ex- pression (أي الضغط المتخارج)، والضغط هو قلق الموت، يقول هيدغر:«..الإنسان وحده يموت، وذلك بشكل متواصل، طالما بقي على الأرض تحت السماء،أمام الإلهيين»(4).

---

(1) l'Art et l'Espace, p 273

(2) Heidegger, bâtir, Habiter ,Penser, In Essais et Conférences, Op. Cit. p 177

(3) Etre et Temps, p 258

(4) bâtir, Habiter, penser, in, Essais et Conférences, op. Cit. p 178



إذا كانت هناك من إتيقا(فلسفة أخلاق) يمكن ترتيبها حول فكر الوجود؛ في هذا الزمن التقني فيجب أن تنطلق من معنى الإقامة، ورغم ما يميز فكر هيدغر معاداة للتنظير، فإن إتيقا الإقامة تتوجه هنا في صباح إيكولوجي جديد يحاول إناطته بالوجود الإنساني: «..إن السكن هو بالأحرى دائما إقامة عند الأشياء، إن السكن كصيانة يحفظ الرباعي في ما يقيم عنده الفانون في الأشياء»[1]، الصيانة، أو رعاية الوجود هي مهمة «المستقبليين» داخل هذا العهد الرباعي، يبدو أنه فقط وبعد أن تتجاوز البشرية خلافاتها الداخلية، وصراعاتها الضيقة وحروبها التي لا طائل من ورائها، بعد أن تتجاوز بشريات الأرض هويّاتها المصطنعة والقاتلة؛ بعدها فقط يأتي المستقبليون لتدارك الخطر الذي يهدد الأرض؛ لأن الخطر سيبلغ درجة لا يستثني فيها أحد، وهنا يتوجب على الإنسانية توحيد الصف: «صيانة الرباعي، إنقاذ الأرض، استقبال السماء، انتظار الإلهيين، قيادة الفانين، هذه الصيانة الرباعية هي الماهية البسيطة للسكن»[2]، ربما يبدو هذا الكلام يوتوبيا لغير المستقبليين، لنا نحن «الإنسان الأخير»، لكننا نحن لم نعد أحد.. أنت أخير يا صاح لأنك لا أحد..، إننا إنسان نهاية الميتافيزيقا الذي يفقد كل صبح جديد شيئا من هويته، إن الدازاين المقذوف عرض الجماهير يفقد وجوده الأصيل، ويغدو وجها بلا ملامح، لقد أبدع هيدغر أيما إبداع في وصف ملامح «الإنسان الأخير» في معرض تحليله للروتينية اليومية للإنسان المعاصر، إنسان الجماهير، الإنسان الأخير، يفقد هويته الثقافية والدينية والإثنية؛ ويتجه رأسا نحو الهجنة، من حيث لا يشعر ومن حيث لا يرغب، لنقرأ عن «آلة الحرب المرتحلة» كما وصفها دولوز، أو عن هجنة إدوارد سعيد، وما نراه اليوم من عودة ارتكاسية نحو الهويات الدينية والإثنية؛ يشهد في العمق على موت هذه الهويات، إننا نتمسك بما نحس أننا نفقده، ولا تبعث إلا الأشياء الميتة، المستقبليون سيتجاوزون كل هذا للإقامة البسيطة

(1) Ibid., p 179

(2) Ibid., p 183



في العهد: «ال Ereignis هو أكثر اللا ظاهر لا ظهورا، أكثر البسيط بساطة، أكثر القريب قربا والبعيد بعدا، الذي نقيم فيه نحن الفانين مدى الحياة»[1]، يقول فلاّح مسكريش مارتن هيدغر.

يوجد الإنسان متزمّنا؛ وبذا هو يشهد على موته ويفتح بتزمنه فسحة تكون عالمه؛ إن الإنسان الأخير يمنح للفسحة اسما لكي يبدأ في تشكيل هويته، لنتذكر مع فيكوVico أن التاريخ يبدأ حينما تبدأ مجموعة من الأفراد في ربط وشائج حميمية مع المكان.. حيث تتشكل خلفية إدراكية للعقل، يقيس بموجبها الأشياء، ويسميها / ليفي ستروس/ ... يتكلم باشلار في «جماليات المكان»: «..أنه داخل المنزل يكتسب حسّا بالألفة والحميمية والسرّية والأمان وهمي أو حقيقي، وما يضفي عليه من قيمة تخيلية أو مجازية تجعله أكثر أهمية بكثير..» [جماليات المكان]، بينما الفسحة ليست من تسمية أحد: «يبدو أن الفسحة، ولكي تكون كذلك، يجب ألا تكون من تسمية أحد»[2]، إن التزمن يفتح المكان داخل عالم الإنسان، المكان إذن في فكر هيدغر، هو بالضبط البعد الرابع من أبعاد الزمان: «الزمن الحقيقي رباعي الأبعاد» يقولها هيدغر بكل طمأنينة: «..هكذا، إلى الزمان الحقيقي ينتمي ما اعتدنا على تسميته البعد: la Dimension».[3]

لنتذكر كذلك أن تزمّن الدازاين يكون كلاما، فالكلام يرتب إقامة الفانون، ولهذا يكون المستقبليون أقل كلاما: «اللغة هي ما يمكّن الانفتاح للمجال؛ حيث الإنسان يسكن بيت العالم المقام في الأرض وتحت السماء»[4]، سيكون حينها قيمة حقيقية لكل ما يقوم به الإنسان، لأن الإقامة ستحفظ تحت نداء الشعراء، وكل ما ينمو حول الإنسان يرنو من أجله: «.. النمو يعني الانفتاح على شساعة السماء، ولكنه كذلك انغراس الجذور في الأعماق

(1) مارتن هيدغر، كتابات أساسية (ترجمة: إسماعيل المصدق)، القاهرة، المجلس الأعلى للترجمة، ص 175

(2) Heidegger, Sérénité, Op. Cit. p 162

(3) Temps et Etre , in Questions IV, p212

(4) Heidegger, Hebbel, l'Amie de la Maison, In Questions III, Op. Cit. p 64



الغامضة للأرض...إن كل ما هو حقيقي وأصيل لن يصل إلى النضوج ما لم يصل الإنسان إلى نداء السماء الأكثر سموّا.. وأن يبقى في نفس الوقت تحت حماية الأرض التي تحمل وتنتج»[1]، إن كل ما ينفتح فوق الأرض وتحت السماء يشهد على هذه الإقامة: «ففي الإزهار الذهبي للشجرة تسود الأرض والسماء، الإلهيون والفانون، في إطارهم يتوحد العالم، لم يعد «العالم» كلمة ميتافيزيقية»[2].

يبدو أن هيدغر يبحث في كتاباته المتأخرة عن معنى غير ميتافيزيقي للعالم، معنى يخلو من إرادة القوة التي كانت توجه تاريخ الغرب طيلة خمسة وعشرين قرنا، سيقف المستقبليون مشدوهين أمام عالمهم، دون محاولة تسخيره، أو السيطرة على الأرض واستنفاذ سرّها، سيقفون في سكينة ويحيون لهذه السكينة: «..السكينة: Gelassenheit إننا نتكلم عن الروح المعادلة لحضور الأشياء»[3]، يبدو إنسان الميتافيزيقا مهووسا بالتملك، ولهذا فهو يحس دوما بقلق الانفصال الذي يربطه بأشيائه، وهذا القلق هو مصدر تنامي حاجاته الزائفة وعبوديته لها، كما رأينا في مقاربتنا لماركس، قلق الحاجة هو مصدر غربة الدازاين، وهي الغربة التي تمنعه من رؤية الأشياء على حقيقتها، ولهذا يعلن هيدغر أنه: «...وحدها مساواة الروح أمام الأشياء والفكر ـ أي السكينة تفتحنا على السر الذي يمكّننا ألاّ نسقط أبدا من السماء»[4]، ويواصل رسم المسارات التي يفتحها فكر السكينة أمام الإنسان، وأن يكون الإنسان هو الرهان الأول والأخير للفكر؛ وهذا لا يقدم أي مسوّغ للتقهقر نحو النزعات الإنسانية، بل يتوجب الانفتاح على ماهية الفكر بما هو فكر دون إحالته إلى الإنسان، حينها، يقول هيدغر، تستيقظ فينا مساواة الروح: و»حينما تستيقظ فينا مساواة الروح أمام الأشياء التي ينفتح الفكر على سرها، نستطيع حينها أن نأمل في الوصول إلى درب يأخذنا نحو

(1) Martin Heidegger, Le Chemin de Compagne, In Questions III, p 12

(2) Heidegger, Acheminement vers la Parole, (tr. J. Beaufret) Gallimard, 1976, p 26

(3) Sérénité, Op. Cit. p 143

(4) Ibid., p 147



أرض جديدة، إلى أرضية جديدة، على هذه الأرضية يستطيع خلق الأعمال الدائمة: التجذّر من جديد»[1].

لقد بدأت فلسفة هيدغر مغرقة في الأكاديمية والصرامة المنهجية، وانتهت إلى الشعرية بل وحتى الصوفية، وعلى مدار ستين عاما من التأمّل المتواصل، كابد خلالها كل أشكال الفكر الممكنة، كل الدروب المطروقة والمسدودة، كما يسمّيها؛ وانتهى إلى مشهد غروب قرمزي اللون، متسائلا عن مصدر النور.. وسر الكينونة، ومستسلما لسكينة المشهد، يقول غروندين: «في هذه الأيام نجد أن كل الفلسفة الهيدغرية، التي يمثل المنعطف ذروتها، تبدو كتأمل في إقامة الفانين الموسومة بالانفتاح على سر الكينونة»[2].

---

(1) Ibid., p 181

(2) J. Grondin, Le Tournant dans la pensée de Martin Heidegger, P.U.F, 1987, p 112




مكتبة
الفكر الجديد

فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي[1]

حوار مع: د. أبـو يعرب المرزوقي[2]

(1) كانت قد بعثت مجلة قضايا إسلامية معاصرة، عدة أسئلة للأستاذ الدكتور أبو يعرب المرزوقي حول "فلسفة الدين" وقد قمنا بحذف اجزاء منها بما يتناسب مع حجم وموضوع الكتاب.

(2) أستاذ الفلسفة الحديثة في الجامعة التونسية.


مكتبة
الفكر الجديد

الأسئلة:

1 - فلسفة الدين واحدة من الفلسفات المضافة، ويحددها بعض الباحثين بأنها تعني التفكير الفلسفي في الدين وعقلنة المعتقد الديني. مما يعني انها تجد بذرتها في الالـهيات الفلسفية وليس في الالـهيات الوحيانية. ماذا يعني مفهوم فلسفة الدين لديكم؟

2 - فلسفة الدين تعني التأمل الفلسفي حول الدين، لذلك فهي بمثابة الفلسفة، أي أنها تتحرر من النزعات الايديولوجية في البحث، وتتسلح بمنطق ابستمولوجي. ما هي طبيعة العلاقة بين فلسفة الدين والفلسفة من جهة، وبينها وبين الإلـهيات من جهة أخرى؟

3 - فيلسوف الدين غير المتكلم، لأن المتكلم يتسلح بمواقف وقناعات قبلية، بينما يتحرر الباحث في فلسفة الدين من أية قناعات سابقة، بمعنى انه يدرس الدين من خارجه،خلافاً للمتكلم الذي تتحكم ببحثه رؤيته الدينية الخاصة. هل ترتبط فلسفة الدين بدين معين، أم انها تدرس الدين كظاهرة عامة في الحياة البشرية من دون ان تتمحور حول أديان خاصة، فهي كفلسفة العلم التي لا تختص بعلم معين؟

4 - تنوعت الدراسات حول الدين في هذا العصر، واتسعت وتداخلت مع معظم العلوم الانسانية وحتى العلوم الطبيعية. ما هي الأدوات المنهاجية التي تتوكأ عليها فلسفة الدين؟ وما مدى توظيفها لمكاسب علم نفس الدين، وانثروبولوجيا



الدين، وسوسيولوجيا الدين، واللسانيات وعلوم التأويل، وفلسفة العلم، والميثيولوجيا... وغيرها من معطيات العلم الحديث؟

5 - الدين وتطلعات الانسان، وما يترقبه الانسان من الدين، وما يترقبه الدين من الانسان، طبيعة المعرفة الدينية، التجربة الدينية، لغة الدين، تعدد القراءات، التعددية الدينية... كلها وغيرها مباحث تدرس في فلسفة الدين. هل أضحت فلسفة الدين اليوم ميداناً يتسع لأهم الدراسات حول الدين وتجلياته في حياة الفرد والمجتمع؟

6 - تهتم فلسفة الدين بتحليل مفاهيم من قبيل: الالـه، الشر، النجاة، الخلود، العبادة، المقدس، التضحية والقربان، الخوارق...وغيرها. وهي قضايا بحثها المتكلمون من قبل. ماذا يترك فيلسوف الدين للمتكلم؟ واين تقع فلسفة الدين بالنسبة الى علم الكلام التقليدي وما يعرف بعلم الكلام الجديد؟

7 - كيف نشأت فلسفة الدين؟ وما هي بواعث ولادتها؟ وأين تبلورت نواتها الجينية؟ ومن هم أبرز المفكرين الذين كانت لديهم الريادة في بناء هذا الحقل المعرفي؟

8 - يشدد بعض الدارسين على أن فلسفة الدين نشأت وتطورت في فضاء اللاهوت والمعارف الجديدة في الغرب، ثم هاجرت بعد ذلك الى مواطن أخرى. ما مدى امكانية توطين فلسفة الدين في ديارنا، وتوظيفها في دراسة الدين وتجلياته في مجتمعاتنا، بالرغم من تباين السياقات التاريخية الدينية والثقافية، وتنوع الخصوصيات بيننا وبين الغرب؟

9 - بماذا تقومون راهن فلسفة الدين في الدراسات الاسلامية؟ وكيف تستشرفون مستقبل دراسات فلسفة الدين في بلادنا؟

وهنا أجوبة الأستاذ الدكتور أبو يعرب المرزوقي:

ا- التمهيد:

من الواضح أن السؤالين الأول والثالث يحاول صاحبهما تحديد العلاقة بين علم الكلام وفلسفة الدين من منطلقين متكاملين، أولـهما يستند إلى طبيعة مصدر المعرفة



والثاني إلى طبيعة المنهج المستعمل فيها. وكلا المنطلقين ينتهي إلى ما يفيد انفصال فلسفة الدين عن علم الكلام. فالمقابلة هي من المنطلق الأول بين مصدري المعرفة في الاختصاصين: المقابلة بين الإلـهيات الفلسفية والإلـهيات الوحيانية. أما من المنطلق الثاني فالمقابلة تبدو متعلّقة بطبيعة المسلّمات المنهجية في كلا الاختصاصين، إذ ينطلق أحدهما من عقيدة بعينها، وينطلق الثاني من تحرر مزعوم من العقائد. وطبعاً السؤال عن هذا التحرر يبقى مشروعاً، إذ قد لا يكون الفرق إلا في التسليم الصريح والتسليم الضمني ببعض المنطلقات العقدية. ذلك أن «الإلـهيات الوحيانية» لما أصبحت كلاما لم تبق إلـهيات فضلاً على أن تكون علماً، بل هي تحولت إلى استراتيجية دفاع عن عقيدة سلباً بمحاولات دحض العقائد الأخرى، وإيجاباً بمحاولة صوغ العقيدة التي يدافع عنها المتكلم. لذلك لا ينبغي الخلط بين الإلـهيات المستندة إلى الوحي وعلم الكلام، على الأقل إذا حصرنا كلامنا في إلـهيات القرآن.

فعلم الكلام ليس هو جوهر إلـهيات الوحي بل هو ما نتج عما حلّ بها من انحراف تاريخي بدأ لعلل تاريخية ظرفية، مدار الصراع فيها ليس إلـهياً بل هو ما يشير إليه القرآن في سورة آل عمران: إنه تحول رجال الدين إلى سلطة روحية تتحالف مع السلطة السياسية من أجل منافع دنيوية. ثم صار هذا المرض الذي يعرض لإلـهيات الوحي بنية محدّدة لعلم الكلام. لذلك فهو قد فَقَدَ بالتدريج بعديه الأساسيين: 1 - مقارنة الاديان التي هي جزء لا يتجزأ منه تحوّلت إلى تقويمها من منظور المذهب. 2 - طلب العلم حول الذات الإلـهية وصفاتها وطبيعة تواصلـها مع البشر والعالم تحولت إلى اعتبار ذلك أمراً لا يتحقق إلا في العقيدة المعينة التي يدافع عنها المتكلّم. فلم يعد البحث في المسألتين اجتهاداً وجهاداً فكريين بل بات دعاية أحزاب.

* * *

من الواضح أن السؤالين الخامس والسادس يتعلّقان بأثر التمييز بين الكلام وفلسفة الأديان، التأثير عليهما من حيث المضمون وعلى دورهما في حياة الانسان الخاصة والعامة. فبعد استحواذ فلسفة الدين على موضوعات علم الكلام القديم - لو بقي إلـهيات ووحي حقا - واهتمام علم الكلام بمسائل أخرى لعلّـها هي موضوع علم الكلام الجديد (بحسب رأي الأستاذ عبد الجبار الرفاعي)، يصبح السؤال عن العلاقة



المستقبلية بين الاختصاصين أمراً مشروعاً، خاصة وقد انتقلت هموم الإنسان الوجودية التي كانت شبه حكر على الفكر الديني إلى الصدارة في الفكر الفلسفي عامة وفي الفكر الفلسفي الباحث في الأديان على وجه الخصوص. لكن توجُّه الكلام إلى المسائل التي كانت شبه حكر على فكر الفلسفة العملي وتوجُّه فلسفة الدين إلى المسائل التي كان شبه حكر على فكر الدين الوجداني ليس بالأمر العرضي الذي نتج عن تبادل التأثير بين أمرين قابلين للفصل في الوجود الانساني بل هو ثمرة ما بينهما من تراكب وتضامن: كل منهما يتضمن مسائل الآخر ولكن من منظوره.

فالفلسفة منذ سقراط تحاول أن تجمع بين السؤال العقلي العلمي حول الظاهرات الطبيعية والسؤال العقلي الخلقي حول الظاهرات الاجتماعية والسياسية. وهي في الحالتين تنتهي إلى السؤال الديني، إما تأسيساً لما بعد الطبيعة، أو تأسيساً لما بعد التاريخ، أو تأسيساً لفن يوحِّد بين المابَعْدين. ولما كان تأسيس ما بعد التاريخ هو جوهر الفكر الديني أو ما يمكن أن يعد ما بعد التاريخ من حيث هو مجال العمل الإنساني، وكان تأسيس ما بعد الطبيعة هو جوهر الفكر الفلسفي أو ما يمكن أن يعد ما بعد الطبيعة من حيث هي مجال العلم الإنساني، فإن الأمر يصبح متعلقاً بالبعد العملي والعلني من العلم والعمل في فعالية الفكر الإنساني الذي يكون وجداناً في الحالة العملية وعقلاً في الحالة العلمية ووحدة الأمرين في ما بعد المابعدين الذي يتحد فيه الفلسفي والديني. فيزول التقابل بين ما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ غاية للإلـهيات الفلسفية ولإلـهيات الوحي عندما يعود الأمران إلى طبيعتهما السوية فلا تبقى الثانية مجرد إيديولوجيا أحزاب سياسية، والأولى مجرد إيديولوجيا أحزاب علمانية.

* * *

رداً على الأسئلة: الثاني والرابع والتاسع، كان جواب الأستاذ الدكتور المرزوقي:

سأحاول قبل الجواب أن أوضح المسألتين التاليتين تحليلا لدلالات التصورات قبل الشروع في علاج ما استعوص من القضايا إما بسبب عجلة التحليل أو بسبب الإغراق في التأويل[1]:

(1) لا بد هنا من إبراز السر في نهي القرآن الكريم عن التأويل. فاستقراء آيات القرآن المتعلقة بالتأويل



1 - مسألة العلاقة بين فلسفة الدين والدين الفلسفي[1]

2 - مسألة العلاقة بين فلسفة الدين والفلسفة الدينية[2].

تجعله علاجا لضربين من الموضوعات، هي تعبير الأحلام (سورة يوسف)، وتفسير السلوك غير المفهوم (رد العبد الصالح على موسى في سورة الكهف). وقد يعترض بالآيات المتعلقة بتأويل الأحاديث المنسوبة إلى يوسف عليه السلام، لجعل التأويل منسحبا على موضوع ثالث. لكن الأحاديث هنا هي قص صاحب الحلم لحلمه، ومن ثم فهذا النوع الثالث هو عينه النوع الأول، ويمكن أيضاً اعتباره جامعاً للنوعين، لأن حكاية الحلم سلوك من الحالم، بل هو تأويل أول للحلم الذي ينتقل عند صاحبه من حال معيشة في النوم إلى قصة محكية في اليقظة. وإذاً فكل ما ورد في قصة يوسف يجعل الأحاديث التي أولـها من الجنس الأول ولـها علاقة لـها بالجنس الثاني. ولما كانت قصة يوسف قد استثنت قدرته على تأويل رؤياه، بدليل طلبه من أبيه في بداية القصة، وشهادته بحصول التأويل بمعنى الحصول المحقق للرؤية في غايتها؛ فإن اعتبارنا الأحاديث حكاية أصحاب الأحلام لأحلامهم بات أمراً مشروعاً.

ولنشرح الآن علة النكير على التأويل في القرآن الكريم. لما كان التأويل ذا معنيين، أقواهما هو تحقق الغيب المقصود في المتشابه، الذي نهي عن تأويلـه وتعبير الأحاديث المترجمة للأحداث الرمزية الجارية في الأحلام، بات من الواجب النهي عن تأويل القرآن. فهو بيان وليس أحاديث أحلام، ومن ثم فهو غني عن التأويل بهذا المعنى الأول. لذلك فكل الذين مالوا إلى التأويل أضمروا أن القرآن أحاديث للمخيال من جنس الأحلام. لذلك فهو عندهم أحاديث تقتضي التأويل الناقل من ظاهر الاحاديث إلى باطنها مثلما يحصل في تعبير الأحلام. أما التأويل بالمعني الثاني فهو ممتنع لعلتين: أولاً لأن الغيب محجوب، وتلك هي علة ورود الكلام فيه متشابهاً، وثانياً لأن تحقق الغيب في الأعيان لا يمكن أن يكون إلا بقدرة الله نفسه. لذلك فهو منهي عنه بالمعنى الثاني. لم يبق إلا التفسير. وقد ورد في القرآن الكريم مفهوم التفسير مرة واحدة وبالذات في سورة اسمها دال على معناه. إنها الآية 33 من الفرقان: «ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيراً». فالمقابلة هي بين المثل أو التعبير الرمزي على الحقيقة الدينية وبين الحق الذي هو أحسن تفسيراً من كل الامثال. وبذلك فالآية تؤيد ما ذهبنا إليه في تعليل النكير على التأويل: الحق المفسّر أحسن تفسير مغن عن التأويل بالمعنى الأول. وهو يعلمنا أن المعنى الثاني فوق طاقة البشر: لا يعلم الغيب إلا الله ولا يحققه في الأعيان إلا المنان.

(1) الإضافة ينبغي أخذها من منظور فاعلية المضاف إليه أو انفعاليته. ففلسفة الدين عندما يكون المضاف إليه هو الفاعل هي تفلسفه، وعندما يكون هو المنفعل هي التفلسف فيه. فيكون القصد في الحالة الأولى نظرة المضاف إليه أو منظوره الفلسفي، أما بالمعنى الثاني فالقصد هو كونه موضوعا للفكر الفلسفي. من هنا تأتي ضرورة التمييز بين الأمرين.

(2) نفس الملاحظة بالنسبة إلى فلسفة الدين والدين الفلسفي. فبمعنى الإضافة الفعلية يكون تفلسف دين من الأديان غير الدين الفلسفي. ذلك أن الدين الفلسفي هو الذي تقول به فلسفة من الفلسفات، في حين أن فلسفة الدين بمعنى تفلسف أحد الاديان هي منظوره للأشياء من حيث يكون هذا المنظور نسقاً عقلياً يصح وصفه بالفلسفي.



المسألة الأولى: العلاقة بين فلسفة الدين والدين الفلسفي

فرغم أن فلسفة الدين من حيث هي فرع من فروع البحث الفلسفي تفترض ضمناً أو صراحة ديناً فلسفياً معيناً، فإنها تختلف تمام الاختلاف عنه. فهو أحد فروع موضوعها وليس هو إياها. ذلك أن فلسفة الدين تبحث الأديان كلها بما فيها الأديان الفلسفية التي تكون عادة من مباحث ذروة الميتافيزيقا. لذلك اصطلح عليها فلاسفتنا باسم الإلـهيات. ولعلنا نجد في مقالة اللام[1] من ميتافيزيقا أرسطو أو في المقالة العاشرة[2] من كتاب أفلاطون في الشرائع نموذجين تعامل معهما فكرنا في تجربة التفلسف الأولى من تاريخ فكرنا الفلسفي والديني. فلا يكون الدين الفلسفي إلا أصل المنظور الذي يقول به صاحب البحث في فلسفة الدين إذا كان فيلسوفاً. لكنه غير فلسفة الدين التي هي أحد فروع البحث الفلسفي، أحد فروعه الذي من المفروض أن يكون مابعدًا لعلم موضوعِه، أعني علم الأديان الوصفي والوضعي والتاريخي.

لكن هذا الدين الفلسفي غالبا ما يكون في الوقت نفسه المنظور الذي ينظر به الفيلسوف لفلسفة الدين والغاية التي يعتبر الظاهرة الدينية متجهة إليها في نشوئيتها التكوينية إذا كان يقول بما يشبه التطور الطبيعي للوعي الديني عند الجنس البشري، كما يمكن أن نمثل لذلك بفلسفة الميثولوجيا والدين عند شيلنغ[3]، أو بفلسفة تطور الفكر الديني عند هيغل[4]، أو بالردود عليهما بما يشبه أديان الحياة الطبعانية[5]، أو

---

(1) انظر المقالة الثانية عشرة من كتاب أرسطو في ما بعد الطبيعة.

(2) انظر المقالة العاشرة من كتاب الشرائع أو النواميس لافلاطون. ففيها يعالج أفلاطون المقابلة بين النظرة الطبعانية أو الدهرية والنظرة الإلـهية، لكأن المقالة علم كلام بالمعنى المتعارف في الحضارات الكتابية، ولكن من منطلق عقلي خالص ومن دون احتجاج بنص معين.

(3) انظر دروس شيلنغ في الميثولوجيا حيث يتوحد الدين الطبيعي والدين المنزل في التوحيد المتدرج بين اللاهوتي والناسوتي ليكون الدين المسيحي غاية التجلي Die Offenbarung التي تمثل المسيحية= غايتها فتكون هي الدين الخاتم.

(4) أنظر محاضرات هيغل في فلسفة الدين وفيها يكون الدين المسيحي الدين الخاتم، لاكتمال ما يعتبره التجلي التام للعلم المطلق وما سنحلله من المنظور الاسلامي لنبين أنه عين التحريف الوجودي (وحدة الطبيعة بين الإلـه والمألوه) والتحريف القيمي (الإنسان مقياس كل شيء) الذي اكتمل في العولمة.

(5) قلب نيتشه للقيم ليس نفياً للدين؛ بل هو استعاضة عن الأفلاطونية بنقيضِها، ومن ثم فهو دين طبعاني معبوده الأول والاخير هو إرادة القوة الحيوية. وهذا لا يختلف كثيراً عن قلب المسيحية أو بصورة أدق عن بيان جوهرها الحقيقي. فإذا كان الله يحل في الإنسان فالإنسان الذي حل في الإلـه



التاريخانية[1]، أو بمحاولات تأسيس ما يشبه الوجودية الإيمانية[2]، أو الإلحادية[3]. فلكل فيلسوف دين فلسفي صراحة أو ضمناً[4]. لكن القليل منهم اهتم بفروع الدراسات

يصبح هو الإلـه، ومن ثم فلا معبود سواه. ولما كان ما في الانسان من قوة مريدة هو اللامعقول الحيوي فإن الأمر يصبح أوضح مما يحتاج إلى مزيد تحليل. ولـهذا الموقف علاقة وطيدة بنظريات شيلنغ رغم ما يبدو من تعارض بينه وبين استاذ نيتشه (شوبنهاور). ففلسفة الحياة واللاوعي من العناصر الأساسية في فكر شيلنغ الذي بنى فكره كلـه على مفهوم الحياة، بما هي عين الإلـه المحقق لذاته في التاريخ مروراً متدرجا من اللاوعي الى الوعي بمنطق يمكن وصفه بمقولة نيتشوية بكونه بمعزل عن الخير والشر.

(1) التاريخانة لا يمكن أن تفهم إلا كهيغلية محدثة. ذلك أن نسبتها في العلوم الإنسانية إلى الـهيغلية هي نسبة مدرسة ماربور في العلوم الطبيعية إلى الكانطية. هذه كانطية محدثة وتلك هيغلية محدثة. ولعل تاريخ الفكر الغربي لم يتحدد بهما كحدين متقابلين بل بتبادلـهما التأثير: فمعضلات الـهيغلية المحدثة معروضة على حلول الكانطية المحدثة هي التي يمكن أن نعتبرها مصدر اشكالية ما يسمى خصومة المنهج Der Methodenstreit، ومعضلات الكانطية المحدثة معروضة على حلول الـهيغلية المحدثة هي التي يمكن أن نعتبرها مصدر اشكالية ما يسمى بالمنهج الفينومينولوجي أولا والمنهج التأويلي اخيرا. والجامع بين الحدين والتأثيرين المتبادلين هو محاولات اعادة بناء تاريخ الفكر الغربي في فلسفة هيدجر خاصة بالاعتماد على الفلسفتين الكانطية والـهيغلية، اعتماداً يتجاوزهما إلى ما تقدم عليهما في التاريخ قصدت إعادة النظر في التأليف الوسيط بين الدين والفلسفة الأرسطية.

(2) ويمكن اعتبار بداية الوجودية المؤمنة ممثلة بكيركيجارد وغايتها ممثلة بكارل يسبرس، غاية لأنها من بعدهما أصبحت مضغاً لكلام فارغ همّه الأساسي الدعوة للتوراة أو للإنجيل مع خلوه من تجربة روحية صادقة.

(3) ويمكن اعتبار بداية الوجودية الملحدة ممثلة بجان بول سارتر وغايتها ممثلة بألبارخموس غاية، لأنها من بعدهما أصبحت مضغاً لكلام فارغ همه الأساسي الدعوة للفوضى الثورية، من دون رسالة أو للتسيب الخلقي من دون ابداع وخاصة في ثرثرات الوجوديين العرب المزعومين.

(4) وغالباً ما يكون هذا الدين الفلسفي صياغة عقلية للدين الذي ربي عليه الفيلسوف إيجاباً (بتبني معتقداته الأساسية مع بنائها عقليا) أو سلباً (بنقد معتقداته الأساسية مع بناء بدائل منها بناء عقلياً). ولعموم هذه الظاهرة سنستغني عن التمثيل لـها. يكفي أن نشير إلى صراحة ديكارت في تصوريه للأخلاق، تصوريه اللذين يمكن أن نقيس عليهما تصوريه للدين، كما كانت ممارسته فعلا حتى وإن لم يصرح بذلك كما فعل في مسألة الاخلاق: أخلاق البداية الموقتة وأخلاق الغاية النهائية. فهو قبل أخلاق بلده صراحة وسعى إلى تأسيسها تأسيساً أكثر توافقاً مع تطور الفلسفة والعلم بعد تجاوز العالم البطليموسي والعلم الأرسطي. لذلك كان ما سعى إلى صياغته في ممارسته الفلسفية ليس أخلاقاً نهائية بل دين عقلي (لا يكاد يختلف إلا في الجزئيات عن التصور الأشعري بدليل حجتين لا تقبلان الدحض: قول ديكارت بتبعية مبادئ العقل للإرادة الإلـهية المشرعة في الحقائق نظام العقل والعالم والقيم نظام الأخلاق والتاريخ - ونفي الغائية فيهما وينتج عنه نفي التحسين والتقبيح العقليين ضرورة. لكن جهل الكثير بالفكرين الفلسفي الاسلامي والغربي يجعلـهم لا يرون الحقائق الكلية في تاريخ العقل البشري، بحيث إن ديكارت وأعيدها مرة أخرى فكره أكثر



الدينية بمقدار يضاهي الفروع الأخرى من اهتماماته[1]، فضلاً على أن ذلك يرد في الغالب في شكل نقد للمعتقدات الشعبية، أو في محاولات تفسير نظرية النبوة، كما هو الشأن عند جل فلاسفتنا. وأكثر مفكرينا العلمانيين الذين يتكلّمون في هذه المسائل يجهلون جوهرها الديني، فيتصورون أنفسهم ثواراً على الدين، في حين أنهم إلى الأذقان غارقون في علم الكلام المسيحي!

ويمكن القول إن ازدياد الاهتمام بهذا الفرع من البحث الفلسفي قد نتج عن ظاهرتين تاريخيتين متماثلتين من حيث الوظيفة التي أدتاها في تاريخ البشرية الفعلي وفي تاريخ وعيها التاريخي من حيث صلته بالدين والفلسفة أو بالوحي والعقل، رغم اختلاف الظرف (ظرف الحضارة العربية الإسلامية وظرف الحضارة اللاتينية المسيحية) والنتائج (فشل التجربة الإسلامية لتوقف فعليها الجوهريين المشروطين في فلسفة دينها النظرية عقيدة دينية، وعلماً بالعالم وفي فلسفته العملية شريعة دينية، وعلماً بالتاريخ، قصدت الاجتهاد أو التواصي بالحق والجهاد أو التواصي بالصبر ونجاح التجربة المسيحية في كلا الأمرين). وقد حدثت كلتا الظاهرتين في الميدان الحرام بين طرفي: الصراع، قصدت القول الفلسفي والقول الديني خلال الجدل الدائر بين ضربي الدين الطبيعي والدين المنزل، الجدل الذي آل إليه ضرورة تطور كلا القولين الديني والفلسفي في موطن الأديان والفلسفات القديمة، حيث تلتقي القارات الأقدم الثلاث (آسيا وأفريقيا وأوروبا) أو الحوض الشرقي من البحر الأبيض المتوسط بين اليونان وإيطاليا شمالا والشام والمغرب الأدنى غرباً.

قرباً من العقيدة الإسلامية من معظم مفكرينا الإسلاميين المحدثين المتشدّقين بالخصوصية متبعين نسبوية ما بعد الحداثة من دون وعي!)، يتماشى مع الممارسة العلمية والفلسفية التي تجاوزت التعليم الرسمي في المدارس الدينية. لذلك فأهم غايات ديكارت كانت إصلاح التعليم في المدارس الدينية، ليعوض المتون الأرسطية بالمتون التي كتب أهمها في المنهج والمضمون الفلسفي، فضلاً على تصريحه الواضح بتأسيس الإصلاح الديني الذي سعى إليه الكردينال دو برول بمحاولة فلسفية، تجعل الأدلة على وجود الله أكثر بداهة من الأدلة على وجود العالم المادي.

(1) ويمكن أن نعتبر كانط بداية المرور من اللاهوت العقلي والدين الفلسفي إلى فلسفة الدين بمعنيي المصطلح. فهو في كتاب الدين بحسب العقل بمجرده يؤسس لفلسفة الدين تفسيرا لعلل ظهور الظاهرة الدينية وهو في كتب النقد الثلاثة وخاصة في آخرها، يؤسس للعلاقة الوطيدة بين الفلسفة النظرية والفلسفة العملية التي يعتبر الدين غايتها وصلاً للأمرين بفلسفة الجمال وفلسفة الجلال في نقد ملكة الحكم.



المسألة الثانية: العلاقة بين فلسفة الدين والفلسفة الدينية

يصعب أن ينكر أحد إمكان الكلام على الفلسفة الدينية لأي دين منزل، فنقول فلسفة الإسلام الدينية، أو فلسفة المسيحية الدينية...الخ، قاصدين بذلك منظور الدين المعني، كما يتعين في منظومة المقومات التي يتألف منها نسق عقائده والتي بها يختلف دين عن دين. لكن ذلك لا ينفي وجود مقومات مشتركة بين الأديان، وإلا لما انتسبت إلى جنس الدين من أجناس المنظومات الرمزية ذات المضمون العملي أو النظري المنظومات المندمجة التي يخضع لـها الوجود الإنساني بصورة كلية. لذلك ففلسفة الدين غير والفلسفة الدينية غير. فتكون الفلسفة الدينية على الأقل جنساً مؤلفاً من نوعين قبل ختم الفصل بينهما ببيان وحدتهما الجوهرية في الإسلام:

1 – الفلسفة الدينية التي تستمد من الجهد الفكري الطبيعي، أو الفلسفة الدينية التي يمكن استمدادها من الأديان غير المنزلة.

2 – الفلسفة الدينية التي تستمد من الوحي الذي يمكن مقارنة علاقته بالنوع الأول بعلاقة العبقرية في الإبداع الفني عامة والأدبي خاصة.

وتختلف هذه المقابلة عن مقابلة تشببها من دون أن تكون إياها. إنها المقابلة بين علم الكلام العقلي Rational-theology، وعلم الكلام النقلي Textual or historical theology. فعلم الكلام بصنفيه يمكن أن يكون فرعاً من الدين الفلسفي (علم كلام عقلي أو علم كلام تاريخي وهما مصدر كل المعارف الفلسفية والوضعية للظاهرات الدينية) أو فرعاً من الدين المنزل (علم كلام عقلي أو علم كلام نقلي وهما مصدر كل المعارف النقلية المجردة والتاريخية للظاهرات الدينية). فقد يكون علم الكلام منتسباً إما إلى فلسفة الدين العقلي الدينية، وعنها تفرعت البحوث الوضعية في تاريخ الأديان وعلم اجتماعها وعلم نفسها وعلم مقارنتها. وقد يكون منتسباً إلى فلسفة الدين المنزل الدينية وعنه تفرّع الجدل الديني بين النحل داخل نفس الملة أو بين الملل، إشرئباباً سلبياً إلى الدين الكلي الذي تكون الملل بالنسبة إليه في نسبة النحل إلى الملة الواحدة[1]:

(1) وكانت غاية هذا الاشرئباب في الفكر الإسلامي الدرجة التي بلغ إليها تصنيف ابن حزم للعقائد، بشرط أن نصوغه صوغاً منطقياً لم يوفق إلى الوعي به رغم استعماله إياه في تصنيفه. فهو قد استعمل القسمة الثنائية الأفلاطونية فقابل بين نفاة الحقيقة (السفسطة) والقائلين بها من دون تمييز بين أصناف الحقيقة (الفلسفة والأديان). ثم قسم القائلين بالحقيقة إلى المستكفين بالعقل (الفلسفة



وذلك هو مضمون القصص والجدل القرآنيين اللذين يعتبران كل الرسالات واحدة من حيث هي دين رغم تعددها من حيث هي شرائع. ولا أحد ينكر التجانس الموجود بين هذين الضربين من القول وما ينتج عن التقابل المنهجي بينهما في دراسة الظاهرات الدينية في وجودها الموضوعي (ممارسات ومؤسسات ونصوص ومشاعر) وفي وجودها الذاتي في ضمائر المؤمنين بها ومحاولي فهم التجارب الروحية المرتبطة بها، وما أدى إليه هذا التجانس من جدل حول المنهج التحليلي الوضعي والمنهج التأويلي التأملي في دراسة النصوص والظاهرات التاريخية عامة، والنصوص المقدسة وتاريخ الأديان خاصة[1]، ودور ذلك في نشأة ما يسمى علوم الروح أو العلوم الانسانية في بداية القرن السابق.

II- الأسئلة المتعلّقة بمفهوم فلسفة الدين تتقدمه نبذة عن تاريخ الاختصاص

لا يمكن أن نفهم تاريخ الفكرين الديني والفلسفي إذا أبقينا على المقابلة بين النحل ضمن الدين الواحد أو على المقابلة بين الملل ضمن الظاهرة الدينية الكلية ولم نرتفع

والأديان الطبيعية) والقائلين بالوحي (الأديان المنزلة). ثم قسّم القائلين بالوحي إلى القائلين بخصوصيته (اليهودية) والقائلين بكليته (المسيحية والإسلام). ثم قسّم القائلين بكلية المخاطبين من دون المبلغين (المسيحية) والقائلين بالكلية في الأمرين: وذلك هو الإسلام لذلك كان الخاتم الذي ينبغي أن يقبل بكل ما تقدم عليه باستثناء نفاة الحقيقة. لذلك فرضت العقيدة الإسلامية على الدولة الإسلامية ضرورة السماح لرموز هذين النوعين من الأديان الطبيعية ومنها الفلسفة غير الملحدة (الصابئة وتقاس عليها كل الأديان الطبيعية مثل البوذية)، والمنزلة (اليهودية والمسيحية) بممارسة شعائرهم وتطبيق شرائعهم تحت حماية الدولة الإسلامية بل أعطاهم منزلة الذمة: أي إن الدولة الاسلامية في ذمتها كالدين يجعل من واجبها حمايتهم وتمكينهم من حرياتهم الدينية. وطبعاً فهذا الدين مضاعف العلة: فهو اعتراف لـه بالسبق في السعي إلى الحق وهو تشجيع لـهم للحاق بغاية هذا السعي في أمة التواصي بالحق في الاجتهاد لعلم الحقيقة، والتواصي بالصبر في الجهاد للعمل بها، وكلاهما شرط الإيمان والعمل الصالح المشروطين في الاستثناء من الخسر بمقتضى نص آيات العصر والحرية الدينية التي حددتها الاية 156 من سورة البقرة. وكل ما يستمد من الممارسة الإسلامية مع الأقليات الدينية فيمكن إرجاعه إلى عاملين كلاهما لا يلزم المؤمنين حقاً بقيم الرسالة: فأما العامل الأول فهو بنوع ما معذور وسببه ما يشبه ظروف الطوارئ لأن الاقليات كانت أحياناً تؤدي وظيفة الطابور الخامس، ما يوجب بعض الحذر في التعامل معها. لكن هذا الحذر أصبح بسبب غباء بعض الفقهاء وجهل العامة إلى العامل الثاني الذي جعل الأقليات الدينية تعاني من التمييز العنصري؛ فصارت الذمة منزلة دنيا في حين أنها منزلة عليا بمفهوم الكلمة نفسه.

(1) انظر بحثنا حول مناهج القراءة والفهم في الفكر الإسلامي..



إلى مستوى التصور الكوني للدين كما يدعونا إلى ذلك القرآن الكريم[1]. ولحسن الحظ فقد فهم العقل الإنساني ذلك الآن بفضل تقدم الوعي الفلسفي بوحدانية الدين ليس من حيث هو إحدى خصائص الإنسان النوعية في جنس الحيوان؛ بل وكذلك من خلال مقارنة ثوابت الأشكال التاريخية لتعيناته المشعرية والعقدية في التاريخ الفعلي للممارسة الدينية لكل الجماعات البشرية التي أمكن للعلم استقراؤها[2]. فقد التقى في تكوين فلسفة الدين مساران:

1 - أولـهما انطلق من تطور الفكر الديني، تطوره الذاتي إلى أن بلغ مرحلة الرسالة التي يعتبر نصّها المقدس حصيلة الرسالات السابقة ومن ثم خاتمتها. وذلك بفضل إعادتها كل الرسالات إلى الفطرة الإنسانية في صلتها بالمطلق حيث يلتقي الدين الطبيعي بالنور الطبيعي[3].

2 - والثاني انطلق من تطور الفكر الفلسفي إلى مرحلة الفلسفة التي يعتبرها آخر صيغها النسقية حصيلة الفلسفات السابقة ومن ثم خاتمتها. وذلك بفضل إعادة كل الفلسفات إلى الفطرة الإنسانية في صلتها بالمطلق حيث يلتقي النور الطبيعي بالدين الطبيعي[4].

وبصورة أدق فإن المسارين نتجا عن الجدل بين الفكرين الفلسفي والديني في

---

(1) كونية الظاهرة الدينية ووحدتها في القرآن الكريم هما أساس محاورة الرسول مع نصارى نجران في آل عمران وهما المبدأ الأساسي في الدعوة الإسلامية، التي تحاول من بداية القرآن إلى نهايته بيان دعوى واحدة: إن جميع الرسالات لـها مضمون عقدي واحد وأنها لا تختلف إلا بالشرائع، التي هي السبل المتعددة لتعدد الظروف خلال محاولات لتحقيق نفس العقيدة.

(2) تقدم الوعي الفلسفي خلّص الفلسفة من التصور الوهمي للمعرفة العقلية المنافية للمدارك الحدسية، سواء كانت ذوقية جمالية أو ذوقية وجودية وتقدم الوعي الديني خلّص الدين من وهم المفاضلة بين التعينات الدينية بمعيار آخر غير معيار التدرج في تحقيق التطابق بين التصور والتحقيق، أو بين الصورة المثالية للعبادة وتعيناتها التاريخية.

(3) تاريخ الدين المحمدي يمكن تحديد مقوماته من ضروب القصص القرآني ومن دركه لمراحل الوحي. ويمكن اعتبار أهم مقوم لـهذا التاريخ علاقة الرسالتين المحرفتين بالرسالتين الاصلين ومنزلة ابراهيم بين الأولين والأخيرتين ودلالة العودة إليه في ذاتها، ثم في تحديد طبيعة الخطاب القرآني الذي يغلب عليه السؤال المعرفي الوجودي الكوني.

(4) وليكن المثال تصور هيغل لعلاقة تاريخ الفلسفة بتاريخ الدين كما يحدده في فينومينولوجيا الروح وفي محاضرات فلسفة الدين ومحاضرات تاريخ الفلسفة ومحاضرات فلسفة التاريخ والمبادئ الاساسية لفلسفة الحق...



موطن مولدهما الذي أشرنا إليه الجدل الذي كان الطور الأوسط[1]، غاية طوريه الأولين[2]، أعني علم الكلام الاسلامي بشقيه النابع من القرآن والسنة والنابع من الفكر الفلسفي الذي هو في الوقت نفسه بداية طوريه الأخيرين[3]. لذلك فلا بد من بحث المسألة من هذه المداخل الثلاثة:

1 – من مسار تطوّر الفكر الديني بمنطقه الخاص.

2 – ومن مسار تطوّر الفكر الفلسفي بمنطقه الخاص.

3 – ومن مسار الجدل والتأثير المتبادل بين مساري الفكرين: منطق الجيئة والذهاب بين النظر والعمل وبين المنطقين السابقين منعزلين ثم متأثرين بالتفاعل بينهما.

وهذا المسار الثالث هو المسار الذي اعتبره متقدماً على المسارين البسيطين، ومعللاً لما مرّ به كل منهما من مراحل أوصلته إلى فلسفة الدين الفلسفية وفلسفة الدين

---

(1) الطور الأوسط بين الطورين الأولين والطورين الأخيرين هو علم الكلام الإسلامي. وعلينا أن نثبت أمرين حتى يتبين للقارئ المقصود بالطور الأوسط بين مرحلتين مضاعفتين. فما قبل علم الكلام الإسلامي يمكن حصره في مرحلتين: أولاهما تقدّمت على تعميم الحضارة الفلسفية اليونانية على المشرق بفضل الغزو المقدوني، والثانية: ما ولي ذلك إلى نزول القرآن الكريم ونشأة الكلام المستمد منه قياساً عليه من دون البلوغ إلى مستواه. وما بعد علم الكلام الاسلامي يمكن كذلك حصره في مرحلتين ما قبل الاصلاح وما بعده. فما قبل الإصلاح كان محاولات للتصدي للحضارة الإسلامية وما بعده يمكن اعتباره استئنافا للدين المسيحي من منظور شبيه بالمنظور الاسلامي، ولكن مع تفوق نقدي وفكري يحصل دائماً عند من يؤسس على مرحلة بتجاوزها. وعلينا الآن أن ندرس خصائص المرحلة الوسطى: كما عرفها ابن خلدون في تاريخه لعلم الكلام. فعنده أن علم الكلام انتهى إلى الامتزاج التام مع الفلسفة بعد الرازي وعنده أن مهمة الكلام الدفاعي انتهت بحيث إذا جمعنا بين المقولتين يصبح الكلام الوحيد المتبقي هو الكلام الفلسفي فلم يعد أي معنى للتمييز بين فلاسفة الإسلام جميعهم ومتكلميه المتأخرين. ورغم أن الكلام الإسلامي قد تأثر بالكلام اليهودي والمسيحي المتقدمين على نشأته فإن الكلام اليهودي والمسيحي المتأخرين على الإسلام واضحا التأثر بالكلام الإسلامي المتفلسف. ويكفي دليلاً على ذلك كتاب دليل الحائرين الذي اعتبر ابن تيميه صاحبه غزالي اليهودي وكل كتابات القديس توما الاكويني ودنيس سكوت المتأثرين شديد التأثر بابن سينا والغزالي وابن رشد.

(2) الطوران الأولان هما طور الفلسفة اليونانية القديمة من بدايتها إلى تكون الافلاطونية المحدثة ومنها إلى نزول القرآن.

(3) الطوران الأخيران هما: علم الكلام المسيحي المتقدّم على الإصلاح الذي تحققت صيغته الفلسفية في الكانطية ثم ما بعد ذلك وخاصة المثالية الألمانية وما نتج عنها من إيديولوجيات شمولية وأخص بالذكر منها أربعة كلها بنت التنوير ورد الفعل عليه في الرومانسية والمثالية الألمانية: الفاشية والنازية والاشتراكية والرأسمالية.



الدينية، اللتين تلتقيان في الترابط الثابت بين فلسفة التاريخ المقدس والتاريخ العادي، رغم تقدم الأول على الثاني في العروض التاريخية، وفي الحقيقة التصورية؛ بل تصور الأول كان مصدر تنظيم الثاني حتى في أكثر التصورات المادية للتاريخ لأن بدءها بنقد التصور الديني للتاريخ يقتضي تقدم الأمر المنقود على فعل نقده[1].

المسار الأول: منطق فلسفة الدين الدينية

أشرنا إلى أن ظاهرتين حددتا نشأة فن جديد انفصل عن الكلام بفرعيه المنطلقين من الآيات النصية إلى بحث أوسع منطلقه الآيات الكونية التي تعد الآيات النصية والتاريخية صنفين من أصنافها.

1 - وقد حدثت أولى الظاهرتين في نص الإسلام المقدس نفسه، نصه الذي يعرِّف الإسلام بكونه إصلاحاً للتحريف الديني، وعودة إلى الأصل الصافي الواحد المشترك بين كل الأديان (أي السؤال الذي أتى في القرآن على لسان ابراهيم عليه السلام: عدم كفاية المتناهي والفاني وطلب اللامتناهي والباقي أو المتعالي المطلق)، مزيلاً بذلك الفواصل بين الأديان الطبيعية والأديان المنزلة، ومؤسساً كلية الظاهرة الدينية إيجاباً على مفهوم الفطرة وسلباً على تخليص البشرية من وساطة السلطة الروحية بين المؤمن وآيات ربه.

2 - وأما الظاهرة الثانية فحدثت في إصلاح المسيحية إصلاحها، الذي حاول العودة بالمؤمن إلى الاتصال المباشر بالنص المقدس في محاكاة واضحة للثورة الإسلامية وردة فعل على فكرها ودورها التاريخي في أوروبا نفسها أولاً (المؤثر الخارجي)، وعلى فساد المؤسسة الدينية المسيحية وعلاقتها المتوترة مع السلطان السياسي (المؤثر الداخلي) ثانياً[2]. لكن الإصلاح كما نبين لاحقاً تحوّل إلى تحريف

---

(1) فالإنسوية التي تعتبر غاية التاريخ في المادية الجدلية هي عينها وإن بقول رمزي نظرية تسخير الكون للانسان واستخلافه فيه مخصوم منها القدسية والدلالات الروحية.

(2) وينبغي أن نعترف بأن ردة الفعل هذه كان مثمرة حقا لأنها كانت أكثر وعيا بشروط التخلص الموجب من المؤسسة الدينية من دون الحذف المبدئي سدا للذرائع والابقاء الواقعي في أشكال متنكرة، تحافظ على كل مصادر الفساد التي من اجلها وقع الحذف المبدئي. ولنشرح المقصود: فالنقد المحتج في الاصلاح المسيحي لم يلغ الكنيسة بل ألغى سلطانها ونظم وجودها وعلاقتها بالدولة. لكن المسلمين ألغوا الكنيسة الغاءا كاملا دون أن يدركوا ضرورة وجود مؤسسة دينية بالشروط التي حددها القرآن. فكان هذا الحل غير المحلل عقليا علة في عودة ما هو أفسد حتى من



مضاعف: فهو تحريف للتحريف في الاتجاه المقابل أو بلغة نيتشوية، مجرد قلب للقيم بجعل السعي إلى الخلاص من المحايثة في المسيحية المحرفة سعياً إلى الخلاص من المفارقة، والغرق في السيلان الأبدي الذي هو منطق الاصلاح المحرف الذي تأسست عليه الحركة الجنونية لارادة القوة.

ويبرز التماثل الشكلي بين الحركتين إيجاباً بالعودة إلى آيات الله النصية والكونية، وسلباً بنقد المؤسسة الدينية نقداً يخلص المؤمنين من هيمنتها على النفوس بالسلطان الروحي الذي تستمده من التوسط بين الله وعبيده. ولعل أفضل ممثل للتماثل بين الحركتين هو محاولة تحرير البشرية من التنافي المطلق بين الحياة الدنيا والحياة الروحية، التي لم تبق أمراً يستثني القيم الدنيوية بل يضفي عليها المعنى، ويسمو بها فلا يكون ذا وجود من دونها[1]، فضلاً عن محاولة الربط بين الديني والسياسي[2]. فالإسلام

المؤسسة الكنسية قصدت المرجعية الشيعية وسلطة الفقهاء السنية: فهاتان السلطتان أفسد حتى من الكنيسة لأنهما تستمدان سلطانهما الوحيد من شروط لا تؤدي إلا إلى انحطاط الأمة. ولعل أهم هذه الشروط وأخطرها هو تعميم الجهل وجعل الشعب عامة تقاد من خارج: فلكي يكون للفقيه والمرجع السلطان الذي يريد لا بد من تعميم الجهل من حولـه وإلا فإنه لا معنى للوظيفة التي يريد أن يجعلـها ضرورية لحياة المؤمنين بمعنيي التوسط بين المؤمن وربه، وبين المواطن ومن صاروا يسمونه بولي الأمر دون أن يوليه أحد لكأن ولاية الأمر يمكن ان تكون مشروعة من دون أن تستمد من صاحب الأمر الذي وصفهم القرآن الكريم بكونه شورى بين المؤمنين.

(1) أشار هاينه Heine إشارة بليغة إلى هذا المعنى في تاريخه للرومانسية وتعليقه على التقابل بين المسيحية الكاثوليكية وحركة الإصلاح بالقياس إلى قيم الإسلام ومؤلفات غوته في تبرئة قيم الحياة الدنيا.

(2) لكن هذا الربط الذي هو مبدئي في الاسلام كان ثمرة الظرف في الإصلاح المسيحي لكونه نتج عن تأييد أصحاب السلطة السياسية الثورة على السلطة الدينية التي كانت تهيمن في العصور الوسطى. فالتحالف المعلوم بين لوثر وولي العهد في القيصرية الالمانية هي التي جعلت حركة لوثر ضد الكنيسة تؤتي أكلـها. لكن العلاقة المبدئية في الإسلام جعلت تكوين الدولة مساوقاً لصوغ الرسالة بل إن صوغ الرسالة كان أحد أبعاد المشروع السياسي المتمثّل في التطبيق الفعلي لنظرية التدافع من أجل تحقيق القيم في التاريخ. فلا يمكن تصور الدعوة الدينية من دون المشروع السياسي والدولة التي تحقق مؤسسات الدعوة بمعناها الإسلامي: سلطة سياسية فوق الشرائع المتعددة، رغم كونها تقول بوحدة العقيدة التي ينبغي أن تكوة كونية بالضرورة لكونها عقيدة الوحدانية الفطرية أو الاسلام الفطري. لذلك فكل محاولات المقارنة بين المسيحية والاسلام لا يمكن أن تكون ذات فائدة بسبب هذا الفارق الجوهري الذي أشار إليه ابن خلدون عند التمييز بين الخلافة والبابوية والكوهنية: «والملة الاسلامية لما كان الجهاد فيها مشروعا لعموم الدعوة وحمل الكافة على دين الإسلام طوعاً أو كرهاً اتخذت فيها الخلافة والملك لتوجه الشوكة من القائمين بها إليهما معاً. أما ما سوى الملة الاسلامية فلم تكن دعوتهم عامة ولا الجهاد عندهم مشروعاً إلا في المدافعة فقط، فصار القائم بأمر



سعى إلى تخليص الانسانية من هذا السلطان وحلّل علل تكونه ونتائجه وآلياته في سورة آل عمران تحليلاً لو أدرك المسلمون معناه ومغزاه لما حصل لـهم ما آل بهم إلى أسفل سافلين. فالسلطان الروحي للمستحوذين على الحقيقة الدينية يحرف الأديان من أجل خدمة مصالح أصحاب السلطان الروحي في تحالفهم مع أصحاب السلطان السياسي؛ فيعود بالإنسانية إلى نموذج الدولة الفرعونية؛ حيث يكون هامان خادماً لفرعون الذي يجزل لـه العطاء مقابل استعمال سلطانه الروحي لإخضاع الناس بدل تحريرهم من الطاغوت[1]. ومن جنس هذه الثورة يبدو مشروع الاصلاح في مسيحية القرن السادس عشر. فمحاولة تخليص المسيحيين من فساد الكنيسة وسلطانها، والسعي إلى جعل **المؤمن على صلة مباشرة بآيات الله، وأولـها النص الديني من دون وسطاء معصومين**، فضلاً على العلاقة الجديدة بين الديني ممثلاً للقيم المتعالية على التاريخ والسياسي ممثلا لتعيناتها التاريخية، كان يهدف إلى استرجاع دور العقل والتدبر دورهما الذي هو البديل من السلطان الروحي، كما دعت إلى ذلك كل آيات القرآن الكريم. لكن هذا الاصلاح بمقتضى مبادئ العقيدة المسيحية نفسها انقلب إلى ضده، لأنه لم يتمكن من إزالة علل الفساد بل هو أزال عنها الملطفات التي صاحبت التحريف السابق:

1 - فعقيدة بنوة عيسى لله لم تبق أمراً رمزياً فحسب؛ بل هي أصبحت تأليهاً فعلياً للإنسان، ومن ثم استبداداً بالكون والتاريخ ليس للخلافة والعناية بل للفساد في الأرض.

2 - وامتناع شمول التأليه كل البشر في التصور فضلا عليه في الواقع أدى إلى تحول التأليه إلى استعباد البعض للكل أي التحقيق الفعلي لنظرية شعب الله المختار.

وانطلاقاً من هاتين الثورتين المتماثلتين شكلاً كان لا بد أن يصبح فرع فلسفة الدين أو التفكير العقلي المتدرج نحو البحث العلمي الوضعي في الظاهرات الدينية، من

الدين فيها لا يعنيه شيء من سياسة الملك وإنما وقع الملك لمن وقع (لـه) منهم بالعرض ولأمر غير ديني، وهو ما اقتضته لـهم العصبية لما فيها من الطلب والملك بالطبع لما قدمناه لأنهم غير مكلفين بالتغلب على الأمم كما في الملة الإسلامية وإنما هم مطلوبون بإقامة دينهم في خاصتهم» (المقدمة، 1967، ص 408).

(1) والمعلوم أن الآية 256 من سورة البقرة قرنت الايمان بالله بالكفر بالطاغوت معتبرة ذلك تبيناً للرشد من الغي واستمساكاً بالعروة الوثقى أي بالإسلام.



مشاغل الفكر الفلسفي بعد زوال الحاجز المائز بين الفكرين الديني والفلسفي عند كلا الفريقين النابع من الفكر الديني الخالص والنابع من الفكر الفلسفي الخالص، الفكران اللذان التقيا: كل فكر فلسفي اليوم فكر ديني متنكّر وكل فكر ديني فكر فلسفي متنكّر. فكلاهما صار مجاهدة شخصية ومجاهدة جماعية سواء كان ذلك في الملة الواحدة أو بين الملل. لذلك فكل من يقرأ القرآن الكريم بعين فاحصة سيجد فيه أمرين مهمين هما أصل كل تفلسف في الأديان، وقيمتين أساسيتين هما أساس التوالج المتزايد بين الدين والدنيا في الحياة اليومية ومعانيها الوجودية وفي الحياة السياسية ومعانيها الخلقية:

الأمر الأول: التحرر من الوسطاء بين المؤمن وربه والاتصال المباشر بآياته سواء كانت مخلوقاته الطبيعية والتاريخية أو نصوصه التي بلَّغها رسلـه والتي هي آيات من الدرجة الثانية لأنها تحدد الموقف من الآيات التي من الدرجة الأولى في القيم الخمس ذوقاً ورزقاً ونظراً وعملاً ووجوداً. ويعني ذلك التحرر أن المؤمن يجرّب بنفسه المعاني التي تعبِّر عنها الآيات النصية، التي لا تُفهم من دون التحقق في ذات متدبرها، ليدرك شخصيا الآيات الكونية فيكون إيمانه صلة مباشرة بربه، ولا يكون الأنبياء إلا نماذج من التجربة الخلقية الموصلة إلى الحقيقة الدينية والوجودية.

الأمر الثاني: اعتماد التأمل العقلي بعد هذا التحرر في أهم مسألتين كان الأوصياء في الدين يعتبرونهما حكراً عليـهم قتلاً للبحث العقلي وحصراً للعلم في مضغ السنن النقلية التي توطد الحلف الطاغوتي بين سلطان السلطة الروحية وسلطان السلطة الزمانية حتى صارت هذه تدّعي هي بدورها الحق الإلـهي في الحكم، إدعاء ذلك الحق الإلـهي في النطق بمقاصد الله عقيدة وشريعة.

القيمة الأولى: التوالج بين قيم الدين وقيم الحياة الدنيوية في حياة الاشخاص العاطفية والفكرية ومعانيها الوجودية، والتوالج بين قيم الدين وقيم الحياة الدنيوية في حياة الجماعات الاجتماعية والسياسية ومعانيها الخلقية.

القيمة الثانية: الحرية الدينية[1] بدرجة وصلت إلى اعتبار الدولة راعية لعدة شرائع، ومطالبة بموقف يتراوح بين الإرجاء في التعامل مع الحقيقة الدينية والتسامح مع

(1) البقرة: 256.



الأديان الأخرى بما فيها الشرك[1]، وبين تبرئة أصحاب غالب الأديان المعروفة[2].

المسألة الأولى التي هي أصل المدخل الفلسفي لكل معرفة طبيعية تنتهي إلى المعرفة الخلقية: فالبحث في الوجود الإلـهي من منطلق آياته أعني الوجود عامة، والوجود الطبيعي والوجود التاريخي والواسطة بين هذه الوجودات الأربعة، أعني الوعي والادراك والمعرفة والتدبر لا يمكن إلا أن ينتهي إلى الدلالات الخلقية لنظام الوجود الطبيعي ولنظام الوجود التاريخي. وتلك هي مسائل الفلسفة والدين على حد سواء مع تقابل في الترتيب بين النظامين: 1 - الوجود عامة، 2 - الله، 3 - الطبيعية والعالم، 4 -الانسان والتاريخ، 5 - الإدراك والعلم.

المسألة الثانية التي هي أصل المدخل الديني لكل معرفة خلقية تنتهي إلى المعرفة الطبيعية: والبحث في السنن النقلية المتعلّقة بهذه المجالات في الدين الواحد (مباحث النحل)، وفي الظاهرة الدينية ككل (مباحث الملل) على حد سواء لا يمكن إلا أن ينتهي إلى النتيجة نفسها. وتلك هي علة وجود الفن الذي يسمى مباحث الملل والنحل، المباحث التي انفصلت تدريجياً عن علم الكلام وبدأت تتجه نحو علم مقارنة الأديان. لكن المسعى الأول انتكس فآل إلى الفلسفة الشكلية الخالصة، قصدت التأسيس المعرفي والمنهجي لسلطان الأدوات المحدود في الغايات الكلية سلطانها ببعديه الوضعي النظري (فلم يبق من العلم إلا دور الخادم المطيع للرغبات الدنيوية أو التكنولوجيا)، والوضعي العملي (ولم يبق من العمل إلا الخادم المطيع للنزوات الدنيوية أو الأيديولوجيا). والمسعى الثاني انتكس فآل إلى الدين المضموني الخالص قصدت التأسيس العقدي والسلوكي لسلطان الغايات المحدودة على الادوات الكلية سلطانها ببعديه العقدي النظري(فلم يبق من العقيدة إلا بنود التعليم الكلامي المذهبي خادم الدنيا أو سلطان المذهب الكلامي)، والشرعي العملي (فلم يبق من الشريعة إلا بنود التعليم الفقهي المذهبي خادم الدنيا أو سلطان المذهب الفقهي). وبذلك انتكس المسعى الثاني فآل إلى أيديولوجية المفاضلة بين النحل داخل نفس

---

(1) الأديان المرجأة أصحابها الحج:17: «إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة».

(2) الأديان الأربعة المبرأة أصحابها بالاضافة إلى الإسلام طبعاً تبرئة تامة أو إرجائية (بشرط الإيمان والعمل الصالح): البقرة: 62 والمائدة: 69.



الملة وإلى أيديولوجية المفاضلة بين الملل داخل الظاهرة الدينية ككل. وبين أن المآل الثاني يؤدي إلى الصراع الديني بين الشعوب بدل التعارف، وأن المآل الأول يؤدي إلى المفاضلة بين النحل. وذلك هو ما أعاد الأمة إلى الفتن الطائفية بين القبائل في جميع التقاليد الدينية المعلومة في التاريخ.

وبذلك فالتمييز بين الفكر الديني والفكر الفلسفي واجب. ففلسفة الدين فرع من فروع الدراسات الفلسفية مثل فلسفة الفن أو فلسفة العلم وفلسفة الاخلاق. أما الدين الفلسفي فهو خيار الفيلسوف الديني، وهو جزء ضروري من النسق الفلسفي عندما يكون تاماً بحسب السنن الفلسفية المعروفة.

المسار الثاني: منطق تطور الفكر الفلسفي

إذا كان تطور الفكر الديني الذي آل إلى ما وصفنا (مراجعة العقيدة أو الفلسفة النظرية الضمنية التي أدت إلى فساد الشريعة أو الفلسفة العملية) قد تعلق بأمرين: هما مراجعة طبيعة النظر وما يترتب عليه في العمل الفعلي متحققاً في نظام السلطان الروحاني والزماني؛ فإن ما حصل في الفكر الفلسفي آل إلى المآل نفسه من الاتجاه المقابل (مراجعة الفلسفة العملية أو الشريعة الضمنية التي أدت إلى فساد الفلسفة النظرية أو العقيدة).وقد تعلّق بأمرين هما مراجعة طبيعة العمل وما يترتب عليه في النظر الفعلي متحققاً في نظام السلطان الزماني والروحاني. وبذلك يتطابق المساران التطوريان في الفكر البشري؛ فيصبح التلازم بين النظر والعمل فلسفياً، وبين العقيدة والشريعة دينياً شرط كل تلازم بين فلسفة الدنيا وفلسفة الدين. فكيف تطور الفكر الفلسفي ليؤول إلى هذا المآل، أي كيف راجعت الفلسفة النظرية علاقتها بالفلسفة العملية التي أفسدت منظورها النظري في مستويي التجربة الوجدانية ممثّلة بالتصوف خاصة والتجربة الخلقية ممثلة بالسياسة خاصة؟ للجواب عن هذا السؤال لا بد من النظر إلى مستوييه.

فأما المستوى الأول؛ فيتعلّق بتطور الفكر الفلسفي في صلته بالفكر الديني. وهو يسير التحديد فضلاً على كوننا إلى الآن لم يدر كلامنا إلا عليه. والحصيلة الحاسمة في هذا المستوى هي أن مدخل الفكر الفلسفي إلى كل موضوعاته أصبح جنيس مدخل



الفكر الديني إليها. لم يعد الفكر الفلسفي يبني نظرياته الشاملة على تحليلات الطبيعة وما بعدها؛ بل بات يبنيها على تأويلات التاريخ وما بعده.

أما المستوى الثاني؛ فهو جوهر الإشكال في الفكر الانساني الحالي، الذي أفسده المستوى الأول، بما أصاب المسيطر منه من بتر ناتج عن مكبوتاته. ولنقل إنه يتعلّق بالظاهرات التي أوجدت الفكرين أولاً ثم جعلتهما يتلاقيان لقاء صدام ولقاء تعاون، بسبب المشترك بينهما من أغراض في التنافس بين البشر على القيم بأصنافها الخمسة في العمران البشري، التنافس الذي أحدث المؤسسات المنظمة لـهذا التنافس ومنها مؤسستا الفكرين. ويمكن بصورة واضحة التخوم أن نعتبر تاريخ تطور هذه الظاهرات **تطورها الذي آل بالفكر الفلسفي إلى هذا المآل بالصورة الآتية:**

1 - مرحلة الماضي المكبوت بطوريه: تأسيس ضربي الخطاب باكتشاف الرقم والحرف والدولة والامة.

1.1 - الحقبة الافريقية: مركزها ما يقارب مصر الحالية خاصة من ق. 40 قبل الميلاد إلى ق. 3. قبلـه.

2.1 - الحقبة الآسيوية: مركزها ما يقارب العراق الحالي خاصة نفس الحقبة تقريباً.

2 - المرحلة القديمة بطوريها: مركزها الحوض الشرقي للبحر الأبيض المتوسط خاصة.

1.2 - الحقبة اليونانية: من القرن السادس قبل الميلاد إلى القرن الثالث قبلـه.

2.2 - الحقبة الـهلنستية: من القرن الثالث قبل الميلاد إلى نزول القرآن.

3 - المرحلة الوسيطة بطوريها: مركزها كل البحر الأبيض المتوسط خاصة.

1.3 - الحقبة الإسلامية: الاعتراف بالمرحلة المكبوتة وبالمرحلة المتقدمة على الحقبة الإسلامية.

2.3 - الحقبة المسيحية: المعاناة من كبتين: ما تقدم على المرحلة الثانية وما توسّط بينها وبين المرحلة الثانية.

4 - المرحلة الحديثة بطوريها: الغرب الحديث.



1.4 - الحقبة الأوروبية: تحويل الكبت الرمزي إلى محو فعلي للمكبوت بحركة السطو والتنميط الثقافيين.

2.4 - حقبة مستعمرتي أوروبا الحديثة: أداتا المحو السياسي الايديولوجي والاقتصادي الإعلامي.

5 - مرحلة المستقبل أو عودة المكبوت بطوريه: انبعاث الشرق.(ثلاثة أرباع البشرية).

1.5 - حقبة التحرير والتعمير: من الحرب العالمية الثانية إلى نهاية الحرب الباردة.

2.5 - حقبة الاستيعاب والتجاوز: من نهاية الحرب الباردة فصاعداً.

المسار الأخير: تطور الجدل بين الفكرين

ما مراحل اندماج الفكر الفلسفي في الفكر الديني واندماج الفكر الديني في الفكر الفلسفي بالاستناد إلى التجربة العربية الإسلامية نموذجاً لما حدث؟ ولِمَ ينبغي أن يحدث ذلك كذلك في كل حضارة جمعت بين السنن النقلية التأويلية (ذات الفكر الذي بلغ إلى مرحلة التنظير للآداب والأديان وما وراءهما)، والسنن العقلية التحليلية (ذات الفكر الذي بلغ إلى مرحلة التنظير للعلوم والفلسفات وما وراءهما)؟

لم ينتظرنا ابن خلدون. فقد أجاب عن هذا السؤال عند الكلام على تطور علم الكلام الإسلامي[1]، فعين مراحلـه التي هي عينها مراحل تطور الفلسفة في حضارتنا بحقبتيها المتقدمة على عصر الانحطاط والموالية[2]. ويمكن اعتبار هذا التحليل كونياً: فهو قد حصل بالصورة نفسها تقريباً في تقاليد الأديان المنزلة الثلاثة التي نعلم، وهو يحدث الآن في الأديان الشرقية غير المنزلة منذ أن اتصلت بالفكر الفلسفي الغربي

---

(1) انظر ابن خلدون، المقدمة فصلا علم الكلام والتوحيد من الباب السادس.

(2) فكرنا الحالي عاود الكرة فقطع نفس المراحل ولكن بصورة أكثر صراحة مع المرور بها مروراً سريعاً والقفز على ما لم يعد متاحاً لـه منها. فلم يعد فلاسفة عصرنا منجمين ولا أطباء. ولم يعد متكلمو عصرنا نحاة ولا أدباء. فأولئك ليس لـهم علم بطليموس ولا فن جالينوس. أما هؤلاء فأين هم من فصاحة وأصل ومعظم قادتهم ينتصر في الفهاهة على باقل إذا أخرجته عن الثرثرة حول المنهجيات ونقد الإسلاميات، تكرارا لمبتذلات المستشرقين وتشفيات المبشرين من دون فرقان عقل يشرئب إلى الآفاق ولا وجدان دين يغوص إلى الأعماق!



القديم والحديث. وكذلك كان الشأن بالنسبة إلى اليونان أيضاً في صلتهم بالأديان الشرقية وبأديانهم الأسطورية التي هي مزيج منها وإن بأسماء مختلفة.

1 - مرحلة العداء بين الفكرين الديني والفلسفي بمعنييه الخاص بالتنافس على سلطة التوسط بين العامة والحكام والخاص بالتنافس على مناظير الحقيقة وتوظيف أحدهما في الآخر.

2 - التعايش بين الفكرين مع التنافس العلاجي وتقاسم المهمات.

3 - التعايش بينهما مع التنافس السلطاني وتقاسم المهمات.

4 - مرحلة التوظيف الأداتي: الفلسفة أداة منهجية للدين (المنطق في الفقه والكلام والميتافزيقا في التصوف والكلام)، والدين أداة تبريرية للفلسفة (لبيان عدم تعارضها مع الشرع بل وشرعيتها).

5 - اكتشاف الوحدة الجوهرية **والتكامل** الوظيفي بحسب تقابل الموضوعات التأسيسية من علوم الطبيعة إلى **علوم التاريخ** أو من علوم التاريخ إلى علوم الطبيعة: وهذه هي المرحلة الرئيسة التي **تفسّر** ضرورة ختم الوحي من دون ختم العلم. وهو مماثلة للبداية التي نفترض فيها **عدم الفصل** بين ضروب الإدراك الإنساني بحسب هذه المقابلات التي تحرر منها في النهاية.

ولولا هذا التطابق المساوق للتنافس لامتنع أن نفهم ظاهرتين يتعيّن فيهما التطابق التنافسي نفسه، ويصعب تفسيرهما من منطلق القول الفلسفي معزولاً عن تنافسه مع القول الديني، أو من منطلق القول الديني معزولاً عن تنافسه مع القول الفلسفي:

الظاهرة الأولى: هي ظاهرة الوجوديات التي صورة قولـها فلسفية ومادته صوفية دينية في الغالب، حتى عندما تدعي الإلحاد كما في حالة سارتر، إذ هي جميعها تؤكد التجربة الوجدانية (الشعور بمعاناة الحياة والوجود) والالتزام الفعلي بالقيم الخلقية والسياسية ودلالتهما الروحية في الممارسة اليومية.

الظاهرة الثانية: هي ظاهرة الفلسفات العملية التي صورة قولـها فلسفية ومادته اجتماعية سياسية في الغالب، حتى عندما تدعي الإلحاد كما في حالة ماركس، إذ هي جميعاً تؤكد الوعي العملي (الممارسة السياسية) بالشروط الموضوعية لنفس القيم ودلالتها الانسانية.



والمعلوم أن نسبة الظاهرة الأولى إلى الظاهرة الثانية تشارك نسبة التصوف والحياة الباطنة إلى الفقه، والحياة الظاهرة مع تغليب الشخصي وما يتعالى على التاريخ في حالة التصوف، وتغليب العام وما يندرج فيه في حالة الفقه. لكن أساس هذه العلاقات تغيّر، فهو قد بات الحق الطبيعي في الظاهرة الثانية مع تعويض براغماتية الفكر الفقهي باسكاتولوجية الفكر الصوفي ومعاناة التجارب الوجودية، لفهم معاني الحياة الدنيا بدل الهروب منها، لطلب معانٍ تحرر الوجدان من المعاناة في حياة أخرى. فأصبحت الظاهرة الثانية تشارك التصوّف في الموقف الاسكاتولوجي (البعث الأخروي) والموقف الفقهي في الاهتمام بالعام. وأصبحت الظاهرة الأولى تشارك التصوف في **معاناة التجارب الوجدانية والموقف الفقهي في الاهتمام بالحياة الدنيا. لذلك فمن** الحري أن نعتبر الظاهرتين جامعتين لخاصياتهما وخاصيات نظيرتيهما في التاريخ الوسيط: إي إن الوجودية من الظاهرة الأولى مثلاً تصوف دنيوي، والماركسية من الظاهرة الثانية مثلاً فقه دنيوي. فإذا وجد دين منزل مثل الإسلام يرفض الفصل بين الدين الطبيعي والدين المنزل لتخلّصه من المميز الأساسي الذي يقابل بينهما، كما يرمز إلى ذلك مفهوم الفطرة الدينية ذات المدى الكوني، لاح في الأفق منظور يتعالى على هذه الأصناف الأربعة من القول الديني. الكلام العقلي والكلام النقلي أولاً، ثم فلسفة الدين والدين الفلسفي ثانياً؛ أصبحت جميعاً متجهة إلى هذا الأفق الذي يوحّد بينها أربعتها. ذلك أن الاستعاضة عن السلطة الروحية بسلطة تشريعية يكون فيها التشريع فرض عين على كل المؤمنين بهذا الضرب الجديد من الدين والاستعاضة عن خرق العادات (سورة الاسراء)[1] بالنظام الكوني، للاستدلال على المعتقدات ثم استكمال ذلك كلـه بالتوكيد على كونية الرسالة تصديقاً لما تقدّم عليها وهمينة عليه[2]؛ فتختم النبوات والرسالات تلك العوامل تلغي ثلاثتها المقابلة بين أصناف القول في العقلي والنقلي من الأصل. فلا يبقى إلا الاجتهاد البشري، الذي يعتبر التجربة الدينية الكونية استقراء لتاريخ البشرية الروحي واستنباطاً عقلياً لمقومات هذا التاريخ،

---

(1) العدول عن استعمال المعجزات لإثبات النبوة يعلّله النص القرآني بأمرين، أولـهما هو عدم جدواه كما تثبت تجارب الماضي في تكذيب الأنبياء رغم المعجزات، والثاني وهو الأوضح أمره تعالى نبيه بالقول رداً على المعجزات: «...قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولاً» (الاسراء 93).

(2) المائدة: 48.



محكوماً بالإيمان بحدود العقل أو بضرورة شهوده ما يتعالى عليه تسليماً بالغيب: ذلك هو مضمون القرآن الكريم ولا شيء غيره. ويكون تحقيق ذلك كله بممارستين جماعيتين (العلم بآلية الاجتهاد والعمل بآلية الجهاد) حددت سورة العصر معياري عملـها شرطاً في الاستثناء من الخسر:

1 - معيار التواصي بالحق للعلم والاجتهاد.

2 - ومعيار التواصي بالصبر للعمل والجهاد.

وهذان المعياران يمثّلان المصدرين الوحيدين للعلم والعمل الممكنين للفرد من حيث هو أحد عناصر الجماعة الخاصة (ذات ثقافة معينة)، والجماعة العامة التي هي كل البشرية (لتوارث الحضارات المتوالية ولتفاعل الحضارات المتساوقة)، توكيداً للوعي الصريح بالطابع الوهمي للمعيارين، اللذين يخدعان العقل البشري حتى بعد تنبيه الاسلام إلى طابعهما الكاذب والمغشوش:

1 - معيار المطابقة المستحيلة مع الموضوعات بمعزل عن علمها، لكأن الانسان يمكنه أن يخرج من علمه ليعلم الأشياء بمعزل عنه: كل ما نعلمه منها يتضمّن حدود علمنا من خلال التسليم بتعاليها أو بعدم استنفاذ المعرفة موضوعها مهما اكتملت.

2 - ومعيار السلطة الروحية المعصومة، لكأن الإنسان يمكن أن يتخلّص من الشك في مصادر العلم التي لا يؤيدها الدليل العقلي ببعديه العيني والمجرد: كل علم ليس قابلاً للامتحان الدائم ليس بعلم بل سلطان باطل، وتلك هي خاصية كل ما تدعيه السلطات الروحية من علم لدني ينتهي إلى الاستثناء من المناقشة والمحاسبة اللتين يتضمّنها التواصي بالحق. لذلك ففلسفة القرآن الدينية تتضمّن أصناف القول الديني الأربعة، التي أشرنا إليها وتتعالى عليها لكونها تشير إلى أصلـها جميعاً. فهي منظور لفلسفة الدين ودين فلسفي(الوجه الصوري والوجه المادي من نفس الفن الذي يمكن أن نسميه التعالي من منظور العقل أو الفرقان)، وهي كلام عقلي وكلام نقلي (الوجه الصوري والوجه المادي من نفس الفن الذي يمكن أن نسميه التعالي من منظور الوحي أو الوجدان) فروعا لوحدة الدين الكوني المستند إلى الفطرة، التي تدرك حدسيا من حيث هي تجربة دينية معيشة، وعقلياً من حيث هي علم نسقي ومن ثم فهي أمر يزول فيه التقابل بين الصورة والمادة المعرفية، لكونها هيئة وجودية أو تحققاً للحقيقة في ذات



مدركها بمصطلح ابن خلدون في فصل التوحيد. وكل ذلك ينبغي أن يتعين بمقتضى تعين التجربة النفسية العقلية (فردياً) والتجربة الرمزية الثقافية (جمعياً).

وبهذا المنظور الوحداني يعترف الدين الإسلامي بتعدد الشرائع والمناهج في تحقيق تعينات ذلك الدين الفطري الواحد كما هو بين من الآية 48 من المائدة[1]، بل هو يعتبر التعدّد من شروط التحقق التاريخي للقيم الدينية. لذلك كان القول الديني الاسلامي حتى قبل محاولات الصياغة النظرية التي سعى إليها الفكر الإسلامي في فنونه الأربعة التأسيسية للفلسفة الدينية(الكلام والفلسفة في فلسفة الاسلام الدينية النظرية والتصوف والفقه في فلسفة الإسلام الدينية العلمية). فنص القرآن الكريم مؤلف من مستويين لا يختلف اثنان في التمييز بينهما. ومثلـه نص الحديث الذي هو مؤلف كذلك من مستويين يجمع عليهما كل العلماء في السنة:

1 - القرآن المكي تحديداً للأسس ما وراء التاريخية للوجود الإنساني ولعلاقته بالوجود الإلـهي، وللأسس ما بعد الطبيعية للعالم وعلاقته بالوجود الالـهي.

2 - والقرآن المدني تحديداً للأسس التاريخية للوجود الإنساني ولعلاقته بالله وبالطبيعة والعالم.

3 - الحديث القدسي: تفسيراً أو تأويلاً للقرآن المكي خاصة.

4 - والحديث العادي: تفسيراً أو تأويلاً للقرآن المدني خاصة.

والمعلوم أن نصي الحديث يمثلان عودة تفسيرية أو تأويلية قولاً وعملاً لمستويي القرآن الكريم. فتكون نسبة الحديث القدسي(3) إلى القرآن المكي(1)هي عينها نسبة الحديث العادي(4)إلى القرآن المدني(2). وتلك هي علة تعويل التصوف في المقام الأول على القرآن المكي والحديث القدسي، وتعويل الفقه في المقام الأول على القرآن المدني والحديث العادي.

5 - التاريخ المقدس: ويدور القول المقدس بمستوياته الأربعة حول التجربة

---

(1) وقلَّ أن تجد عالما من علماء الدين المسلمين لا يصرح بهذه الحقيقة المتعلّقة بوحدة الدين وتعدد الشرائع. ولعل شيخ الإسلام ابن تيمية قد ذهب بالأمر إلى حد التمييز الصريح بين القرآن المكي والقرآن المدني بهذا المعيار معتبراً الأول متعلقاً بالدين الواحد خاصة والثاني متعلقاً بالشرائع المختلفة خاصة من دون أن يخلو أحدهما مما يغلب على آخرهما.



الدينية الفردية والجمعية في المثال الأعلى غير القابل للتحديد النهائي والمحدد خلقياً وسياسياً في التاريخ الفعلي من خلال التجربة المحمدية الحية، أولاً ومن خلال تجارب الرسالات المقصوصة في النصوص ثانياً. فتكون النصوص المقدسة في الإسلام وكأنها خاضعة لجدليتين:

أولاهما جدلية نازلة من ما وراء التاريخ والطبيعة إلى التاريخ والطبيعة (بعدا القرآن اللذان يمثلان مرحلتي الإعداد النظري المتقدّم على الفعل والإنجاز العملي المحقق لـه).

والجدلية الثانية صاعدة من التاريخ والطبيعة إلى ما ورائهما (بعدا الحديث المصاحبان للوجهين السابقين من القرآن).

أما النواة التي تلتقي فيها الجدليتان فهي التجربة التاريخية الحية الفردية للوعي الديني والجمعية لتعيناته الخلقية والسياسية:

- فعلاً (الحدث التاريخي: في الأعيان).
- أو قصّاً (معنى الحدث: في الأذهان).

وذلك هو مضمون كل تجربة يعيشها الشخص الإنساني المتعين في أي زمان معيّن عيشاً حياً حقاً؛ فيكون في الوقت نفسه تجربة وجودية وجدانية روحية وتجربة تاريخية خلقية وسياسية، تنحرف بمجرد أن تقتصر على أحد الوجهين، بنفي الوجه الثاني إخلاداً إلى الأرض، ونفي المتعاليات أو استعلاء عليها، ونفي صلاتها بالمتحايثات. فهل يمكن القول إن المسلمين كان تاريخهم الفعلي مطابقاً لتصوّر نصهم المقدس للتاريخ؟ الجواب عن هذا السؤال يحيلنا مباشرة إلى المسألتين المواليتين أعني مسألة حاضر الإسلام ومستقبلـه، وحاضر فلسفة الدين ومستقبلـها في الحضارة الاسلامية.

III- حاضر فلسفة الدين ومستقبله في حضارتنا.

أ- بماذا تقومون راهن فلسفة الدين في الدراسات الإسلامية؟

ب- وكيف تستشرفون مستقبل دراسات فلسفة الدين في بلادنا؟

الجواب عن السؤالين في وجههما الخاص بفلسفة الدين عند المسلمين يتفرع إلى مسألتين، أهميتهما أنهما لا تقتصران على علاج أدواء الحضارة العربية الإسلامية



فحسب؛ بل هما تدوران حول أهم قضية في الثيولوجيا المسيحية التي تسيطر على فلسفة الدين المعاصرة، والتي كان الدخول إليها من الثيولوجيا فصار من الأنثروبولوجيا: مسألة منزلة الانسان الوجودية ومسألة كلمة الله وهما مسألتان متمايزتان في الكلام الاسلامي، لكنهما تعتبران مسألة واحدة في الثيولوجيا المسيحية. وحتى نتجنّب متاهات تأويل كل الفلسفة الحديثة بمجرد ترجمة خطاب الثيولوجيا بمفردات خطاب الأنثروبولوجيا، كما هو شأن الفكر الديني المسيحي مع تكرار نفس المسائل والحلول بمجرد وضع الإنسان في الخانة التي كان يشغلـها الله سنعالج المسألة من منظور آخر. سنعالج مسائل فلسفة الدين متحررين من الحكم المسبق الساعي إلى التنكر لقضايا ما يسمى علم الكلام القديم، ورافضين استبدالـها بما يسمى علم الكلام الجديد الذي لا نعتبره جديداً فضلاً عن أن التجديد لا يقع من دون الشرطين التاليين:

الأول: هو أن عملية تجاوز الكلام الثاني للكلام الأول لا تكون بمجرد القطع والتناسي؛ بل لا بد من بيان كيفية الانتقال ببيان أسلوب العلاج الجديد لما اعتبر الكلام القديم قد فشل في علاجه.

والثاني: أنه لا بد من النقلة المفهومة من حال كان عليها الفكر إلى حال أخرى، آل إليها بمقتضى ما أدرك من الحال السابقة وما اكتشف فيها من موجهات موجبة أو سالبة توصل إليها. ذلك أن جل قضايا الكلام الإسلامية يمكن إرجاع ما استعوص منها إلى سوء تأويل الرموز القرآنية، سوئه الناتج عن العجلة في تحليل خصائص اللسان العربي عامة والأسلوب القرآني خاصة. كما أن جل قضايا الكلام المسمى جديداً مصدرها سوء فهم تمثيل الأزمة الإسلامية لأعماق الأزمة البشرية في عصرنا، بحيث إن مصير العالم كلـه رهين علاج بؤرتي الثورة الإسلامية: بؤرة تحرير البشرية من التحريف، وأهم عناصرها نظرية الله الذي حل في الانسان، وبؤرة تحريرها من الطاغوت وأهم عناصرها نظرية تعين هذا الحلول في التاريخ من حيث هو تاريخ الروح. لذلك فنحن نرى أن ما تصوره هيغل نجاحاً في عملية الإصلاح المسيحي ليس إلا اطلاقاً للتحريف والطاغوت اللذين هما وجها العولمة الحالية. وما يعتبره فشلاً في عملية الاصلاح الإسلامي هو الذي سيستأنف التاريخ الكوني، ليحرره فعلا وليس فقط قولاً من التحريف والطاغوت. وتلك هي مهمة ما يمكن أن يسمى كلاماً جديداً بحق رغم كونه عين الكلام القرآني.



ولنذكر بالسؤالين اللذين اعتبرنا متقدما عليهما سؤال حاضر الإسلام ومستقبله:

أ- بماذا تقومون راهن فلسفة الدين في الدراسات الاسلامية؟

ب- وكيف تستشرفون مستقبل دراسات فلسفة الدين عامة وفي بلادنا خاصة؟

وقد اكتفينا قبل البحث في المسألة الشارطة بالجواب عليهما من منطلق الدراسات الإسلامية، وما يمكن أن يتصل بها في الفكر الغربي لأن كل ما يعنينا منه سبق أن حللناه في المسائل السابقة. فالجواب هو: لا توجد فلسفة دين عندنا لأنه ليس للمسلمين اليوم حياة دينية حقيقية كما أسلفنا. فلا يمكن أن نتكلم على فلسفة دين في الدراسات الاسلامية، التي لم تتجاوز بعد التاريخ الخارجي لآثار باقية ليست في علاقة حية مع التاريخ الحاضر بحكم ما وصفنا. فإذا كان الدين قد فصل نهائياً عن الحياة من حيث هي تاريخ فعلي ومن حيث هي تاريخ رمزي، إلا في شكله الرسمي الذي يقتل كل التجارب الدينية الحية سواء عند النخب الحاكمة به أو بمحاربته أو عند النخب المعارضة به أو بمحاربته؛ فهو لا يحيا في تاريخ الحاضر إلا بهذه السلوب الأربعة: من حيث هو جزء من خطاب الصراع السياسي المقصور على أبعاده الفقهية سلباً وإيجابا في الحكم أو في المعارضة. والقصد هو أن المسلمين لا يعيشون حقاً تجارب دينية حية خلال ممارستهم الأنشطة الحية في العمران البشري، إلا في هذه المعاني السلبية الأربعة فيبدو وكأن الدين هو مدار كل حياتنا، في حين أنه مبعد عنها كل البعد بمقتضى هذه المعاني بالذات. ولما كانت هذه الممارسات الحية قابلة للحصر النسقي الجامع المانع فإنه يمكننا حصر الممارسة الدينية التي لا تكون حية إلا بمصاحبتها وتبادل التأثير المحيي معها، وهي الآن في حال غيبوبة تجعلها أقرب إلى الموت منها إلى الحياة. فالممارسات الحية في أي عمران تنقسم بحسب مجالات القيم إلى مجالات الممارسات القيمية التي يدور حولها التنافس الإنساني في التاريخ الفعلي وفي التاريخ الرمزي المعبّر عنه، وفي التاريخ الفعلي المحقق للتاريخ الرمزي والتاريخ الرمزي المتعالي عليه: ممارسة قيم الذوق فعلاً وانفعالاً، وممارسة قيم الرزق فعلاً وانفعالاً، وممارسة قيم النظر فعلاً وانفعالاً، وممارسة قيم العمل فعلا وانفعالا، وممارسة قيم الوجود فعلا وانفعالا. وكل هذه الممارسات لا تكون حية إلا بشرطين متشارطي الفاعلية: أن تكون حرة، وأن تكون تنافسية (ما يسميه القرآن بالتنافس في



الخيرات). ومبدأ الحياة وحكم التنافس هو الوجه الديني منها والسمو الروحي فيها، أعني ممارستها لذاتها من حيث هي وجدان الحياة ذاته أو الشهود الوجودي.

فقيم الذوق هي فعلاً إبداع الجماليات بكل أصنافها وهي انفعالا تذوقها. وعن تأثير الانفعال بالفعل تنتج ظاهرة مهمة هي الذائقة الجماعية، التي يستند إليها كل فكر نقدي للفنون يعبّر عن ذوق الأمة. وعن تأثير الفعل في الانفعال ينتج تطور الذائقة الفنية. ووحدة الكل هي حياة الإبداع الجمالي في حضارة من الحضارات: والأمة الحية لا يحيا خيالـها (رمزاً للإبداع الرمزي) إلا بوحدة الفاعل والقابل والانفعال والفعل الذوقي. فهل لـهذا وجود عندنا؟ أم أن مبدعينا المزعومين يكتفون بالنقل السطحي، فيجعلوننا منفعلين من دون فعل، وفقهاؤنا يعتبرون الفن كفراً فيدعون الفنانات للتوبة فتبقى تجربة الإبداع الروحي مقصورة على الشعائر كما يحددونها هم؟

وقيم الرزق هي فعلا ابداع الثروات بكل أصنافها، وهي انفعالاً الانتفاع بها. وعن تأثير الانفعال في الفعل تنتج ظاهرة مهمة هي الأمل الجماعي أو شهوة الحياة الرقيقة التي من دونها لا يمكن تحسين الوضع المادي للأمة الأمل الذي يعتبره ابن خلدون مصدر كل ثروة ورزق، وهو في الوقت نفسه الموجه للتجويد المادي للمنتجات. وعن تأثير الفعل في الانفعال ينتج تطور الذائقة المادية أو زينة الحياة. ووحدة الكل هي حياة إبداع الثروة أو الإبداع الاقتصادي في حضارة من الحضارات: والأمة الحية لا تحيي بقدرتها (رمزا للإبداع المادي) إلا وحدة الفاعل والقابل والانفعال والفعل الرزقي. فهل لـهذا وجود عندنا؟ أم أن رجال أعمالنا المزعومين يكتفون باستيراد فضلات الأسواق فيجعلوننا منفعلين من دون فعل، وفقهاؤنا يفتون للتحايل على الربا فيربو أكثر لأن تجربة الابداع المادي مقصورة على الاستيراد؟

وقيم النظر هي فعلاً إبداع النظريات بكل أصنافها وهي انفعالاً تعميق الفكر وتمكين الإرادة. وعن تأثير الفعل في الانفعال تنتج ظاهرة مهمة هي تصرف الجماعة على علم، وهو ما يمكن أن يخرجها من العامية فلا تبقى مواشي تقودها بعض الخاصة المزعومة فتفعل بها، أكثر مما يفعلـه بها الاعداء. وعن تأثير الانفعال في الفعل ينتج ترقي الفهم أو فعل التنظير إلى حدود يصبح فيها الإنسان قادراً على النفاذ إلى السماوات مادياً ومعنوياً. ووحدة الكل هي عين العقل الذي يمكن أن ينسب إلى حضارة من



الحضارات: والأمة الحية لا يحيا عقلـها إلا بوحدة الفاعل والقابل والانفعال والفعل النظري. فأين نحن من هذا؟

وقيم العمل هي فعلاً إبداع المؤسسات بكل أصنافها، وهي انفعالاً الفعل الجماعي المنظم. وعن تأثير الفعل في الانفعال تنتج ظاهرة مهمة هي تقاسم الجماعة العمل عامة وعمل السلطان على كل عمل في العمران خاصة (وهذا هو جوهر السياسة) بحسب الكفاءة لا بحسب الولاء، وهو ما يمكن ان يضاعف من قدراتها الإبداعية في المجالات السابقة فضلا على إزالة أسباب العداء المفسد للتنافس في الخيرات. وعن تأثير الانفعال في الفعل يصبح من اختارته الأمة لتولي الأمر أكثر استجابة للإرادة الجماعية، فلا يتحول المولى إلى طاغية، لأنه يعلم أن من ينفعل قادر على الفعل وأنه ينفعل بإرادته شرطا في توزيع الاعمال والتعاون العمراني لتحقيق أفضل الشروط للمدينة المسلمة. ووحدة الكل هي حياة الجماعة التي تكون قيمها متعيّنة في أفعالـها فلا تقول ما لا تفكر ولا تقول ما لا تفعل. فأين نحن من هذا؟ ألسنا لا نقول إلا ما لا نفكر ولا نقول إلا ما لا نعمل؟ ألم نصبح أمة الكذب والنفاق والتدليس الدائم لكل القيم وخاصة لقيم العمل أي لقيم انتخاب القيمين على سلطان القيم؟

وأخيراً قيم الوجود هي فعلاً إبداع المناظير الوجودية بكل أصنافها شعرية أو فلسفية أو صوفية أو دينية، وهي انفعالاً نوع فعل التآنس أو العيش الجمعي تعارفاً أو تناكراً. وعن تأثير الانفعال في الفعل ينتج الوعي التاريخي القصصي للأمة، وعن تأثير الفعل في الانفعال ينتج نقد الوعي التاريخي القصصي أو الوعي التاريخي العلمي للأمة. ووحدة الكل هي هوية الأمة أو طابع حضارتها المميز. لكن أين نحن من ذلك كلـه بعد أن كاد المضغ الميت للفكر الديني الذي انحط إلى كلام وفقه وخطب جمعة في التلفزات، يحوّل الاسلام إلى أيديولوجيا سطحية يخدّر بها الشعب الذي عمّه الجهل والكذب والنفاق واللامبالاة بالتاريخ فضلاً على الوعي به.

ولما كانت القيم التي يحيا بها العمران الانساني هي ما وصفنا وكانت معرفة عمق التجربة الدينية للامم لا يمكن أن تقاس إلا بالاضافة إلى عمق التجربة فيها، فإن للأمرين علاقة خفية لا بد من تعريفها لفهم ارتباط التجربة الدينية التي هي جوهر الحياة الروحية بأحكام السلطان القيم على التنافس في الخيرات أو القيم. فالقيم هي



في الذات البشرية والعمران الانساني ما يناسب صفات الذات الالـهية التي لأجلـها اعتبر ابن خلدون الإنسان محباً للتألـه[1]، أو للاتصاف بقبس من صفات الذات الإلـهية الذاتية أو بلغة الكلام الصفات النفسية[2]:

1 - فقيم الذوق كلـها تدور حول صفة الحياة. لذلك فهي ذات صلة وطيدة برمز الحياة في الوجدان البشري قصدت لذة الجنس أو حب الجمال. ولـهذه العلة رمز بها إلى اللذة القصوى في الآخرة.

2 - وقيم الرزق كلـها تدور حول صفة القدرة لذلك فهي ذات صلة وطيدة برمز القدرة في الوجدان البشري قصدت لذة الملكية أو حب المال. ولـهذه العلة رمز بعلاماته في وصف حياة الجنة في الآخرة.

3 - وقيم العمل كلـها تدور حول صفة الارادة لذلك فهي ذات صلة وطيدة برمز الإرادة في الوجدان البشري قصدت لذة السلطة أو حب الجلال. ولـهذا رمز بثمراته في الآخرة حيث يكون مجرد الإرادة فعلاً.

4 - وقيم الوجود كلـها تدور حول صفة الوجود لذلك فهي ذات صلة وطيدة برمز الوجود في الوجدان البشري قصدت لذة شهود المطلق أو حب المتعال. ولـهذا رمز بجوهره أو الخلود في الآخرة.

---

(1) يؤسس ابن خلدون نظرية الإنسان كلـها على مفهوم حب التألـه والاستخلاف. انظر في ذلك كثيرا من محاولاتنا وخاصة كتاب الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر، الدار العربية للكتاب، تونس 1985؛ وكتاب محاولة في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان الزماني من خلال شفاء السائل لابن خلدون، الدار العربية للكتاب، تونس، 1991.

(2) أنظر كيف يعرف القاضي عبد الجبار الصفات المستحقة للذات الالـهية بذاتها فيقول: «فعند شيخنا أبي علي أنه تعالى يستحق الصفات الأربع التي هي كونه قادراً عالماً حياً موجوداً لذاته. وعند شيخنا أبي هاشم يستحقها لما هو عليه في ذاته. وقال أبو الـهذيل إنه تعالى علّام بعلم هو هو وأراد به ما ذكره الشيخ أبو علي إلا أنه لم تتلخص لـه العبارة ألا ترى أن من يقول: إن الله تعالى عالم بعلم لأي قول إن العلم هو ذاته تعالى. فأما عند سليمان بن جرير وغيره من الصفاتية فإنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان لا توصف بالوجود ولا بالعدم ولا بالحدوث ولا بالقدم. وعند هشام بن الحكم إنه تعالى عالم بعلّم محدث. وعند الكلابية إنه تعالى يستحق الصفات لمعان أزلية وأراد بالأزلي القديم إلا أنه لما رأى المسلمين متفقين على أنه لا قديم مع الله لم يتجاسر على إطلاق القول بذلك. ثم نبغ الأشعري وأطلق القول بأنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان قديمة لوقاحته وقلة مبالاته بالاسلام والمسلمين»، الأصول الخمسة تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، الطبعة الاولى، القاهرة، 1965 ص 182-183.



5 - وقيم النظر كلـها تدور حول صفة العلم إنها حب السؤال لذلك فهي ذات صلة وطيدة برمز العلم في الوجدان البشري قصدت لذة المعرفة التي يصعب تحديد رمزها لما سنرى من الأسباب. وهي رمز لـها جميعاً بدلالة دنيوية حيث يكون العلم أداة وبدلالة أخروية حيث يصبح غاية هي العبادة المطلقة.

وقد أخرت قيم النظر رغم كون منزلتها في نظام القيم هي الثالثة لسببين: أولـهما هو علة كونها كان ينبغي أن تكون في الوسط، وثانيهما هو علة كونها كان ينبغي ان تكون في الأول والأخير:

أولاً: لأن معناها بالقياس إلى غيرها يتحدد بنوع توجهها: فإذا التفتت إلى ما تقدم عليها مباشرة وما تأخر عنها مباشرة أي إلى قيم الرزق وقيم العمل غلب عليها دور الأداة فتصبح من جنسهما، أي أنها أداة ارتزاق بيد صاحب الرزق الذي يستخدم أهلـها أو أداة تسلط بيد صاحب السلطة الذي يستخدم أهلـها. وعندما تلتفت إلى النوع الأول والنوع الأخير من القيم أي قيم الذوق وقيم الوجود؛ فإنها تصبح غاية في ذاتها فتصبح من جنسهما أي ذوقاً معرفياً ووجوداً معرفياً وتلكما هما ذروة المعرفة.

ثانيا: لأن معناها بقياس غيرها من القيم إليها هي أنها مشروطة فيها جميعاً من حيث هي ما أشرنا إليه في مدلول الوحي العام: فهي حدس الوجود سواء كان ذوقياً أو رزقياً أو نظرياً أو عملياً أو وجودياً. ذلك أنه من العسير تصور أفعال الذوق والرزق والنظر والعمل والوجود من دون إدراك يسبقها أو يصاحبها أو يليها أو مع بعض هذه الإدراكات اثنين اثنين أو معها جميعاً لا يبقى لـها الوجود فضلا على المعنى.

فيكون ما قتلـه الاغتصابان عند المسلمين هو:

1 - حب الجمال ومفهوم اللذة التي تحولت إلى حياة بهيمية في غياب الفنون الجميلة التي تؤنسها.

2 - وحب المال أو مفهوم الملكية[1] التي انقلبت إلى سلب ونهب لغياب العدل الذي يثمرها.

---

(1) قد يتصور البعض أن موت حب المال من المحال. لكننا لا نفهم بحب المال ما ينتج عن السلب والنهب، فهذ ليس حباً للمال بل كراهية للعمل، ما نقصده هو حب الملكية الناتجة عن العمل. وذلك هو قصد ابن خلدون من المقابلة بين المال الناتج عن الجاه أو استغلال السلطة، والمال الناتج عن العمل المنتج. وبهذا المعنى فإنه قلما تجد مسلماً يفهم أن لذة المال ليس في كونه حاصلاً بل في تحصيلـه: هو لذة لأنه ثمرة عمل. إنه يستمد لذته من كونه ثمرة جهد، من كونه أداة تحصيل ثمرات تكون



3 - وحب السؤال أو مفهوم النظرية التي انقلبت إلى إيديولوجيا لغياب الفكر النقدي[1].

4 - وحب الجلال أو مفهوم الشرائع أو القوانين التي انقلبت إلى أداة استحواذ القوي على حقوق الضعيف واستحياء كرامته لغياب مفهوم المواطنة.

5 - وحب المتعال أو مفهوم الشهود الوجودي الذي انقلب إلى عقيدة عجائز أو مضغ شعارات عقدية خالية من كل نسغ لغياب التجربة الوجودية الحية.

لذلك فقد باتت كل سلوكاتنا مترددة بين متردم من الأفعال الانعكاسية الأقرب إلى السلوك الحيواني والتسيب المهمل الأقرب إلى سلوك العوامل الطبيعية، لفرط ما يغلب من فوضى على ما يرشح من هذه السجون الخمسة التي قتلت أنواع الابداع القيمي. فتكون كل طاقاتنا الحيوية مهملة كالمياة غير المجدولة بأقنية تمكن من السلطان عليها ومن استعمالـها في الحياة العمرانية مصادر حياة في شكل:

1 - طاقة ذوقية للإبداع الجمالي.

2 - وطاقة رزقية للإبداع المالي.

3 - وطاقة نظرية للإبداع السؤالي.

4 - وطاقة عملية للإبداع الجلالي.

5 - وطاقة روحية للابداع المتعالي. وتلك هي المصادر التي قتلـها الطاغوت التشريعي والطاغوت التنفيذي الناتجين عن استبداد العلماء بالتشريع والأمراء بالتنفيذ في الظاهر، لكون الحقيقة الباطنة هي العكس تماماً: العلماء يسوغون شرعاً

لذيذة بتلك اللذة، إذ لذته هي أساساً لذة الشعور بالقدرة المحصلة للمال والقدرة المستفيدة ما يمكن أن يحصل به. أما إذا كان موروثاً (وعادة من دون أن يكون المورث صاحب جهد) أو مغتصب، فإنه ليس مالاً بل ثمرة عنف وأداة عنف ناتجتين عن الحرابة التي صارت الحكم الغالب لأن المحترب هو الدولة نفسها. لذلك فإن هوس الـهيام بالسياسة بين المسلمين لا يمكن تفسيره بالحرص على الشأن العام، فهذا أدنى هموم من يبحث عن المال الذي من هذا الجنس بل لأن السياسة باتت السبيل الأقرب للنهب والسلب.

(1) أكره الأشياء عند المسلمين الآن هو السؤال النظري. وكل من حاولـه يصبح من المنبوذين من الجميع حكماً ومعاركة وخاصة من سوفسطائيي العصر من دون علم السوفسطائيين المنطقي واللساني ولا فهم الخطابي والجدالي قصدت فضلات الأحزاب التي سيطرت على الصحافة في الداخل وفي المهجر وعلى كل ما يسمى منظمات إسلامية أو عربية.



إرادة الأمراء فيكون المشرع الحقيقي هو الأمراء بغطاء العلماء، ومن ثم فلـهم من دون سواهم يعود السلطان التشريعي والسلطان التنفيذي قبالة السيلان الأبدي للثورة الصامتة على الطاغوت ممثلة بالفوضى التي عمَّت وجودنا والكذب النسقي الذي هو تقية دائمة عند المغلوب.

تلك هي علة العلل التي ينبغي علاجها إذا كنا نريد للمسلمين ديناً أولاً وفلسفة دين ثانياً، تحيي الإسلام الذي هو أهم ثورة حدثت في تاريخ البشرية وكاد يقتلـها اغتصاب العلماء المزيفين للسلطة التشريعية في مجالات القيم الخمسة واغتصاب الأمراء المزيفين للسطة التنفيذية فيها: فأصبحت الأمة كما وصف ابن خلدون في الفقرة الأخيرة أسفل سافلين لأنهم كادوا يفقدونها معاني الإنسانية.




مكتبة
الفكر الجديد

الإنسان بين المقدس والدنيوي

روجي كايوا

ترجمة: حسن العمراني




مكتبة
الفكر الجديد

علاقات عامة بين المقدس والدنيوي:

يتضمّن كل تصور ديني للعالم تمييزاً بين المقدس والدنيوي، يضع في مقابل العالم حيث يتفرغ المؤمن بحرية لانشغالاته، مزاولاً نشاطاً بلا أثر يُذكر على خلاصه، مجالاً تتناوب فيه الخشية والأمل على شَلِّهِ، كما لو كان على حافة هاوية، إذ يمكن لأبسط انحراف في أقل حركة أن يؤدي لا محالة إلى ضياعه. الأكيد أن مثل هذا التمييز لا يكفي دوماً لتحديد الظاهرة الدينية؛ لكنه على الأقل يزودنا بمحك يسمح بالتعرف عليها باطمئنان أكبر. والحق أنه مهما كان التعريف المقترح للدين، فمن اللافت شموله لهذا التقابل بين المقدس والدنيوي، إن لم يتطابق معه بشكل تام. يتعيّن على كل واحد منا أن يُسَلِّمَ، ضمن آجال قد تكون طويلة، وعبر وساطات منطقية أو إثباتات مباشرة، بأن المتدين هو أوّلاً وقبل كل شيء ذلك الإنسان الذي يعتقد بوجود وسطين متكاملين: يمكن أن يتصرف في أحدهما بلا قلق أو ارتجاف، بحيث إن عمله هذا لا يستثمر إلا الجانب السطحي من شخصه، والآخر حيث شعور بالتبعية الحميمة يمنع، يحتوي، ويوجِّه مجموع اندفاعاته، فيجد نفسه مُحاطاً بصعوبات لا حصر لها. هذان العالَمان، المقدس والدنيوي، لا يتحددان بدقة إلا من خلال بعضهما البعض. إنهما يتنافيان ويفترض أحدهما الآخر.

ومن العبث محاولة اختزال تعارضهما وردِّه إلى أي شيء آخر، فهو يَظهر حقاً كمعطى مباشر للوعي، بوسعنا وصفه، وتفكيك عناصره، وصياغة نظريته. إلا أنه ليس في مقدور اللغة المجردة تحديد ميزته الخاصة، تماماً مثلما يتعذر عليها إبراز الميزة التي تتعلّق بإحساس معين. على هذا النحو يظهر المقدس كمقولة تندرج ضمن الحساسية.



ولا شك أن هذه هي المقولة التي يستند إليها الموقف الديني، وهي التي تمنحه طابعه المخصوص، وتفرض على المؤمن شعوراً خاصاً بالاحترام، يُعطي لإيمانه مناعة ضد روح الفحص والتمحيص، يجعله في منأى عن النقاش، ويضعه خارج العقل وفي ما وراءه. «إنها الفكرة الأم في الدين، كما كتب هـ. هيوبرت(H.Hubert). فالأساطير والمعتقدات تنهض بتحليل مضامينها، وتستخدم الطقوس خاصياتها، وتُشتق منها الأخلاق، ويُجسدها الكهنوت، وترسخها المعابد والآثار الدينية غارسة جذورها في الأرض. إن الدين هو إدارة وتدبير للمقدس». لن نعثر على تحديد أكثر قوة من هذا لبيان كيف تنعش تجربة المقدس مجموع تجليات الحياة الدينية المختلفة، التي تَظهر كحاصل لعلاقات الإنسان بالمقدس، فالاعتقادات تقوم بعرضها وتوفير الضمان لها، أما الطقوس فهي بمثابة الوسائل التي تُؤَمِّنُها عملياً.

خصائص أساسية للمقدس:

ينتمي المقدس بوصفه خاصية ثابتة أو عابرة إلى بعض الأشياء (أدوات العبادة)، وبعض الكائنات (الملك، الكاهن)، وبعض الأمكنة (المعبد، الكنيسة، الديار المقدسة)، وبعض الأزمنة (يوم الأحد، عيد الفحص، أعياد الميلاد، الخ...). ما من شيء إلا ويكون بوسعه أن يصير مأوى له، فيكتسب في أعين الكل، أفراداً أو مجموعات، حظوة لا نظير لها. وبالمثل ليس ثمة من شيء يمكن ألا يجد نفسه مُجَرَّداً منه.إنه خاصية لا تتوفر عليها الأشياء من ذاتها؛ بل نعمة غريبة تُضاف إليها. «إن العصفور الذي يطير، كما شرح ذلك أحد هنود «داكوتا»(Dakota)[1] لـ «ميس فليتشر» (Miss Fletcher)، يتوقف لبناء عشه. والإنسان الذي يسير يتوقف حيث يشاء. كذلك الشأن بالنسبة للألوهية: فالشمس مكان توقفت فيه، تماماً مثلما استقرت في الأشجار والحيوانات. لذا فنحن نُصَلِّي لها لأننا نَبلغ الموضع الذي توقف فيه المقدس لنحصل منه، على هذا النحو، على الرعاية والمباركة».

إن الكائن أو الموضوع المقدس قد لا يتغير البتة في مظهره، وقد لا يتحول بصورة جذرية. انطلاقاً من هذه اللحظة، تتعرض طريقة تصرفنا معه لتحول موازٍ؛ إذ يغدو من

(1) داكوتا: شعب هندي يقطن أمريكا اللاتينية.(المترجم).



المتعذر التعامل معه بكيفية حرة. فهو يُوَلِّدُ في النفس مشاعر الرهبة والإجلال، ويقدم نفسه بوصفه «ممنوعاً». وعليه يصير الاقتراب منه محفوفاً بالمخاطر، بحيث يصيب كل متهور عقاب آلي ومباشر تماماً كما تحرق النار اليد التي تلمسها: فالمقدس يكاد يكون دوماً هو «هذا الذي يحمل معه الموت المحتوم لكل من يقترب منه».

كذلك يتعيّن على الدنيوي، الذي من مصلحته الخاصة، الاحتراز من ألفة مُهْلِكة لا تقل خطورة عن عدوى المقدس الناتجة عن سرعته ومفاعيله. ذلك أن القوة المخبوءة في الإنسان أو الشيء المقدس توجد باستمرار في حالة تأهب للانتشار في الخارج، والانفلات كسائل من السوائل، والانطلاق في تفريغ الشحنات كتيار كهربائي. أليس من اللازم كذلك صيانة المقدس من أي ضرر صادر عن الدنيوي. إذ يمس هذا الضرر كيانه، ويفقده خصائصه المميزة له، فَيُفرغه على التو من الفضيلة القوية والعابرة التي كانت في حوزته. لذا يتم الحرص بقوة على جعل المكان المقدس بمنأى عن أي شيء ينتمي إلى العالم الدنيوي. وحده الكاهن يقتحم قُدس الأقداس. في أستراليا، لا يُعرف المكان الذي توضع فيه الأشياء المقدسة أو Churingas من قِبَل الجميع، فغير المتدينين ممن ليست لهم دراية بأسرار العبادة، التي تعد هذه الأشياء أدواتها الأساسية، يبقون أبد الدهر جاهلين بالموضع الدقيق الذي تُخبأ فيه. فهم لا يعرفون مكانها إلا على وجه التقريب. إذ يلفون أنفسهم، متى دنوا منها، مجبرين على القيام بدورة كبيرة تلافياً لإمكان اكتشافها بمحض الصدفة. وعند قبائل «الماوري»[1] (Maoris) يؤدي دخول المرأة إلى ورشة مخصصة لبناء زورق مقدس إلى إبطال كل المزايا المزمع إسنادها له: فيتقرر عدم إبحاره؛ لأن حضور كائن دنيوي يعتبر كافياً لإبعاد البركة الإلهية عنه. إن مرور المرأة من مكان مقدس يقضي على قداسته.

لا مراء أن الدنيوي، مقارنة بالمقدس، لا يصطبغ إلا بالصفات السلبية، ويبدو قياساً إليه مُعوزاً ومفتقراً للوجود، تماماً مثلما هو حال العدم أمام الكينونة. لكنه، بحسب العبارة السعيدة لــ ر.هرتز»(R.Hertz)، عَدَمٌ فَعَّال يقوم بتبخيس وإفساد، بل تدمير الامتلاء الذي يتحدد إزاءه. من الملائم إذاً أن تضمن حواجزُ منيعةٌ العزل التام للمقدس عن الدنيوي: إن كل احتكاك بينهما سيكون وبالاً عليهما. «ليس في مقدور هذين

---

(1) الماوري: سكان بولينيزيون يعيشون منذ قرون عديدة في نيوزيلندا.(المترجم).



النوعين _ يكتب دوركايم _ الاقتراب من بعضهما البعض، والاحتفاظ في نفس الآن بطبيعتهما الخاصة». ومن ناحية أخرى، يُعَدُّ كلاهما ضرورياً لتطور الحياة: فالأول هو بمثابة الوسط الذي تنبسط فيه، بينما يجسد الثاني المنبع الغني الذي يَخْلُقها، يصونها، ويسهر على تجديدها.

المقدس، منبع كل فعالية:

ينتظر المؤمن من المقدس، بالفعل، كل صنوف العون والنجاح. فالاحترام الذي يُكِنّه له، خميرته الرعب والثقة في الوقت نفسه. ويعزو الآفات التي تهدده، ويكون ضحيتها، والخيرات التي تهفو نفسه إليها أو التي يستحقها، إلى بعض المبادئ التي يجتهد في تليينها أو إخضاعها وجعلها تحت طوعه. وكائنة ما كانت الكيفية التي يتخيل بها هذا الأصل الأسنى للنعمة أو للابتلاءات، سواء كان إلهاً كونياً واسع القدرة، كما هو الشأن بالنسبة للديانات التوحيدية، أو آلهة حامية للمدن، أو أرواحا للموتى، أو قوة منتشرة وغير محددة، تَهَبُ لكل موضوع الإجادة في أدائه لوظيفته، فتجعل الزورق سريعاً، والسلاح فتّاكاً، والطعام مُغَذِّياً. وسواء تَخَيَّلْناه متطوراً أو بسيطاً، فإن الدين يقضي بالاعتراف بهذه القوة التي يجب على الإنسان أخذها في الاعتبار. فما من وعاء تنبجس فيه إلا وبدا له مقدساً، مُرعباً وثميناً. وفي المقابل، ينظر إلى المفتقر إليها على أنه عديم الضرر لا محالة، لكنه أيضا عاجز وغير جذاب. ليس بوسعنا سوى احتقار الدنيوي فيما يتنعم المقدس بموهبة تُقْدِرُهُ على الإبهار وشد الانتباه إليه. إنه يشكل في الوقت ذاته مصدراً لأكبر إغراء، ومنبعاً لأعظم المخاطر؛ فهو مرعب يفترض الحذر، ومرغوب فيه يستدعي في آن الجسارة والإقدام.

وعليه، يمثل المقدس، في صورته الأصلية، أَوّلاً وقبل كل شيء، طاقة خطيرة، عَصية على الفهم، صعبة الاستعمال، عالية الفعالية. ويَكمن المشكل الذي يصطدم به كل من قَرَّرَ التوسل بها، في الإمساك بها وحسن توظيفها لجلب مصالحه على الوجه الأكمل، مع الاحتياط من المخاطر الملازمة لقوة يصعب التحكم فيها. ومتى كان الهدف المنشود عظيماً، كان تدخلها ضرورياً، وتشغيلها بالغ الخطورة.

إنها لا تُرَوَّضُ، ولا تقبل الانحلال والتجزيء. تأبى الانقسام وتتسم أنّى كانت



بالتمام والكمال. فألوهية المسيح تحضر بصورة شاملة في ثنايا كل جزء دقيق من القربان المقدس، كما تملك أصغر قطعة من رفات القديسين سلطة، لا تقل عن تلك التي كان يتوفر عليها رفات سليم. على غير المتدين تحاشي إبداء الرغبة في الاستحواذ على هذه القوة بلا حذر، فالكافر متى لمست يده بيت القربان تصير يابسة وتؤول إلى الانهيار؛ إذ ليس في إمكان جسم غير مهيّأ تَحَمُّلُ عملية نقل طاقة كهذه، لذا يتورم الجسم النجس، وتتصلّب مفاصله، تنثني وتنكسر، ويتفسخ لحمه، ويموت على الفور جراء ذبوله أو اضطراباته.

من هنا يتم الحرص على عدم المَسِّ بشخص القائد، حينما يجري اعتباره مقدساً. وسنرى كيف يتم التخلص من الملابس التي ارتداها، والأواني التي أكل فيها، وبقايا طعامه، بإحراقها أو دفنها. لا أحد يجرؤ، باستثناء أبنائه الذين يشاركونه القداسة، على جمع القنبرة أو العمامة التي سقطت عن رأس قائد قبيلة «الكناك» [1](Canaque)، فالجميع يخشون المرض أو الموت.

وظائف الشعائر والممنوعات:

إن سريان عدوى المقدس يقوده، من جهة، إلى التدفق الفوري على الدنيوي والمجازفة بتقويضه، والانتهاء إلى الضياع بلا فائدة تُرجى؛ ومن جهة ثانية، يجد الدنيوي الذي هو في حاجة دائمة للمقدس نفسه مدفوعاً إلى الاستيلاء عليه بشراهة، فَيُهَدِّدُ على هذا النحو بإتلافه أو القضاء المبرم على ذاته. من هنا فإن علاقتهما يجب أن تُضبط بصرامة، وهذه على وجه التحديد هي وظيفة الشعائر. بعضها يتمتع بخاصية إيجابية، تتجلى في تحويل طبيعة الدنيوي أو المقدس، بحسب حاجات المجتمع؛ وبعضها الآخر، بخاصية سلبية، تهدف، في مقابل ذلك، إلى الإبقاء على كل منهما داخل كيانه الخاص، مخافة دخولهما في احتكاك غير مباشر يُفضي بصورة تبادلية إلى ضياعهما معاً. تضم الأولى شعائر النذر، التي تُدخل إلى عالم المقدس كائناً أو شيئاً، وشعائر نزع الطابع القدسي، أو التوبة، التي تعيد، في المقابل، شخصاً أو شيئاً طاهراً أو غير طاهر إلى العالم الدنيوي. إنها تؤسس وتضمن الذهاب والإياب الضروريين بين

(1) الكناك: جماعة عرقية تعيش في إحدى جزر كاليدونيا الجديدة.(المترجم).



هذين المجالين. وبخلاف ذلك، ترفع بينهما المُحرَّمات حاجزاً لا غنى عنه، ينجح، عبر عزلهما، في إنقاذهما من الكارثة. لقد دأبنا على نعت هذه المحرمات بالاسم البولينيزي تابو (Tabou). «نطلق هذا اللفظ يكتب دوريكايم على مجموعة الممنوعات الطقوسية التي تروم الوقاية من الأخطار الناجمة عن انتقال عدوى سحرية، بمنع كل اتصال بين شيء أو صنفٍ من الأشياء، حيث يفترض إقامة مبدأ فوق طبيعي، أو أشياء أخرى ليس لها نفس الخاصية أو لا تتوفر عليها بنفس الدرجة». يظهر التابو كأمر قطعي سالب. ويتمثل نشاطه في المنع لا في التوجيه والإرشاد. وهو غير مُبَرَّر بأي اعتبار ذي طبيعة أخلاقية. ولا يجوز خرقه لسبب واحد وبسيط، يكمن في تجسيده للقانون، وتمييزه بصورة مطلقة بين الحلال والحرام. والغرض من وضعه هو الحفاظ على كمال العالم المنظم، والإبقاء على موفور الصحة الفيزيائية والأخلاقية للكائن الذي يفرغ الجهد في تأمله. إنه يحفظ هذا من الموت، ويمنع ذاك من التقهقر إلى الحالة السديمية والهيولية، الفاقدة للشكل والعطالة، التي كانت تُجَسِّدُ حالته الأصلية قبل تدخل الآلهة الخالقة أو الأبطال الأوائل الذين حملوا إليه النظام والقياس، الثبات والانتظام. ففي حالة الإباحة التي وسمت الزمن الأول، لم تكن هناك ممنوعات. وبسنِّها أَسَّسَ الأسلاف التنظيم الجيّد للكون، وضَمَنوا حسن اشتغاله. كما سطروا بشكل نهائي مجمل العلاقات بين الكائنات والأشياء، وبين البشر والآلهة. وحددوا أنصبة المقدس والدنيوي، وعينوا الخطوط الفاصلة بين الحلال والحرام.

إن اللفظ المناقض لـ«تابو» بالبولينيزية هو«Noa» (حر). ويشير هذا اللفظ إلى كل ما يجوز فعله من دون أن يضع نظام العالم موضع مساءلة، ومن غير أن يتسبب في الشرور والآفات، وإلى ما لا يتضمن أية عواقب وخيمة لا سبيل إلى صدها. وفي المقابل، فإن الفعل لا يدخل ضمن دائرة«التابو» إلا إذا ترافق إنجازه بإساءة تؤدي إلى اختلال هذا النظام الكوني، الذي هو في الوقت نفسه نظام الطبيعة والمجتمع. ومن شأن أي خرق أو انتهاك أن يُربك النظام برمّته، لتصبح الأرض مهددة بعدم طرح غلتها، والماشية بالعقم، والنجوم بالخروج عن مسارها، والمرض والموت بتدمير البلاد. فالمذنب لا يُعَرِّض شخصه فحسب للخطر، وإنما يطال الاضطراب الذي أحدثه في العالم محيطه أيضاً، فينتشر بالتدريج، ويدمر الكون بأسره، ما لم يفقد الشر شيئاً من حِدّته أثناء زحفه،



وما لم تُتخذ على الخصوص إجراءات يكون من شأن تطبيقها محاصرته أو محو أثره.

إجمالاً، وفي ختام هذا الوصف التمهيدي المختصر، نشير إلى أن المجال الدنيوي يبرز كمجال للاستعمال المشترك، الذي لا تحتاج فيه الأعمال إلى أي احتياط بحيث تدخل ضمن هامش ضيّق متروك في الغالب للإنسان ليُزاول فيه نشاطه بلا قيد أو إكراه. أما عالم المقدس فيبدو، بخلاف ذلك، كعالم محفوف بالمخاطر أو بالمحظورات: لا يستطيع الفرد الاقتراب منه من دون أن يطلق العنان لقوى لا سلطان له عليها وأمامها يشعر بضعفه وعجزه عن المقاومة. ومع ذلك، نؤكد أنه بغير عونها، يكون محكوماً على كل طموح بالفشل. فهي أصل وسِنْخُ كل نجاح، وقوة، وثروة. لكننا ينبغي أن نخشى، في حال التوسل بها، أن نصبح أولى ضحاياها.

نظام العالم:

هذه الوضعية الملتبسة للمقدس تحدد أساساً الكيفية التي يُدْرَك بها من قِبَل الإنسان، وعليها يجب الاستناد في دراسة المقدس من وجهة نظر ذاتية. بيد أنه يتعين علاوة على ذلك البحث، موضوعياً، عما يُفضي إلى فرض قيود على الفرد تجعله يتصور نفسه مُلْزَماً باحترامها. وقد مرّ معنا أن الغرض من هذه التحريمات هو المساهمة في حفظ النظام الكوني. والواقع أن اللفظ المستعمل للإشارة إلى انتهاكها يشتق في الغالب عبر إضافة جزء سالب إلى اللفظ الذي يدل على القانون الكوني. على هذا النحو يُبْرِزُ العلاقة الوثيقة بين المفهومين. وفي مقابل اللفظ اللاتيني (Fas) نجد اللفظ (Nefas)، الذي يتضمن في معناه كل شيء يصيب بالأذى نظام العالم، أو يمس الشرعية الإلهية، فيجد نفسه محرَّماً من قِبَلها. أما «التيميس»[1] (Thémis) الإغريقي الذي يُؤَمِّنُ بالطريقة نفسها تنظيم الكون، فإنه أقل إشارة إلى المفهوم الأخلاقي للعدالة منه إلى الانتظام الضروري لحُسن اشتغال الكون بحيث لا تُعَدّ قسمته العادلة سوى مظهر أو نتيجة له. لقد وضعت المُحَرَّمات بفضل القاعدة أو«التيميس»، الذي لا يُؤَشّر إلا على عدم توافق السلوك المُحَرَّم مع الأوامرالمقدسة التي تجعل العالم منضبطاً بالقاعدة ومحكوماً بالاستقرار. وبالمثل، نجد أمام اللفظ (rta) الهندو - إيراني، اللفظ (- an

---

(1) التيميس: يشير في الأسطورة اليونانية إلى إلهة العدالة والقانون(المترجم).



rta) الذي يشير إلى كل ما يخالف النظام الكوني. فحينما دعت «يامي»[1] (Yami) أخاها التوأم إلى انتهاك المحارم، رفض هذا الأخير مستنداً إلى الشريعة القديمة: «كيف نرتكب اليوم فعلاً حرصنا دوماً على اجتنابه؟ كيف نقوم بعمل هو في عداد(an - rta)، ونحن ما فتئنا نقول(rta) و[نعتقد به]؟». فحتى الآلهة يحرم عليها اغتصاب مراسيم الشرعية الكونية. عندما جعل«إندرا»[2] (Indra) نفسه مسؤولاً عن القتل - الضروري مع ذلك - لـ «فرترا» (Vrtra)، الذي يتمتع بصفة«براهمان»[3] (Brahman)، فإن الانتهاك الذي يتحمل وزره يُجرِّده من كامل قوته: يجب عليه الفرار إلى أقاصي الأرض والاختباء داخل قصب في الوقت الذي يكون فيه الكون عرضة للكوارث. لأن **«من يسلك وفق تعاليم rta يجد الطريق أمامه سالكاً بلا أشواك»**. في حين أن من يزيغ عن الطريق القويم، ويحيد عن المعيار الأصلي، يتسبب في وقوع شرور غير محسوبة وبعيدة المدى. لقد كان «خشايار»[4] (Xerxés) الذي ألقى جسراً من البواخر في البوسفور متسببة في هيجان الأمواج وراء هزيمة جيشه التي قادته إلى الكارثة. وفي الصين تنخسف الشمس أو القمر إذا ما تعدى الحاكم أو زوجته حقوقهما.

مخاطر الخلط:

لا مندوحة أن النظام الطبيعي امتداد للنظام الاجتماعي ومرآة له. فهما مترابطان؛ وما يُكدِّر صفو أحدهما يربك بالضرورة الآخر. إن جريمة القدح في الذات الملكية

---

(1) يامي: تزعم الميثولوجيا الهندية أنها وشقيقها التوأم ياما أول مخلوقين بشريين. وفي بعض التراتيل الهندية المقدسة نجد أن يامي أغرته بأن يعيش معها عيش الأزواج ابتغاء إنشاء الجنس البشري. ويظهر ياما في بعض الأساطير المتأخرة ديّاناً يحاكم الموتى فيدخل الأبرار إلى الجنة ويلقي بالأشرار إلى النار. (المترجم).

(2) إندرا: إله فيدي(نسبة إلى أحد الكتب الهندوسية الدينية)، وهو يُقدم كسيّد مطلق للأمطار والفصول. (المترجم).

(3) براهمان: يدل هذا اللفظ في الديانة الهندوسية على الروح الكونية التي تحرك العالم وتحكم استقراره وبه يبلغ المتأمل الانعتاق من دورة الحياة والموت. ويراهما مجرد تجسيد له. كما يُستعمل للدلالة على أحد أفراد طبقة الكهنوت العليا عند الهندوس. (المترجم).

(4) خشايار: خشايار الأول(خشايار شاه بالفارسية) ملك فارسي، رغم كونه أصغر إخوته تم اختياره خلفاً لوالده داريوس الأول، حكم بين 485 و 465 ق. م، وهو الملك الرابع في سلالة الأخمينيين ببلاد فارس. حاول غزو اليونان وفشل بعد تعرض جيشه لخسارة كبرى في العدد، وتأخر في التحرك، رغم فوزه في الأخير في معركة ترموبيل. (المترجم).



تعادل فعلاً مضاداً للطبيعة، وتسيء بالطريقة نفسها لحسن سير الكون. كذلك، يعتبر كل خلط عملية خطيرة تنزع إلى جلب الفوضى والاضطراب، وتنذر بالتشويش على مزايا كان من الواجب الإبقاء عليها منفصلة، إذا ما أردنا الاحتفاظ بفضائلها ومزاياها الخاصة. لذا، فإن معظم الممنوعات المعتمدة في المجتمعات المسماة بدائية هي في المقام الأول ممنوعات تطال آفة الخلط، كلما جرى التسليم بأن الاحتكاك المباشر أو غير المباشر، والحضور المتزامن داخل نفس المكان المغلق، يشكلان مُقدماً أنماطاً من الخلط، تصبح موضوع خشية عندما تميل مثلاً، إلى التقريب بين أشياء تبدو بموجب عدوى أو بحكم طبيعتها، منتمية إلى هذا الجنس أو ذاك. وعلى هذا النحو لا ينبغي وضع أدوات الرجل بقرب أدوات المرأة، تماماً كما يحرم الاحتفاظ بمحاصيلها تحت سقف واحد. كذلك يجري التوجس من الخلط بين متعلقات فصول مختلفة. وهكذا نجد الاعتقاد راسخاً عند الإسكيمو، بأنه لا يتعين على جلد فيل البحر، وهو حيوان شتوي، أن يلامس جلد الرَنَّة (Renne)، وهو حيوان صيفي، كما يمنع حصول أي احتكاك بينهما، حتى لو كان داخل معدة المستهلكين، والمتغيرات كثيرة لا سبيل إلى إحصائها، بوسع كل تعارض طبيعي، على غرار ذلك الذي نرصده في الأجناس أو الفصول، أن يسمح بميلاد قواعد قادرة على حفظ وحدة وسلامة المبادئ التي يُظهر تعارضها. تحدد التعارضات ذات الأصل الاجتماعي، مثلها في ذلك مثل تلك التي تحكم مختلف المجموعات التي تتألف منها القبيلة، الموانع التي تَصدّ انتشار أي عدوى قاتلة. ومعلوم أن القبائل الأسترالية تنقسم إلى عشيرتين، هذا الوضع يفرض أن تُبنى منصة الإعدام التي يُعرض فيها جسم الميت حصرياً بواسطة مواد خشبية تنتمي إلى عشيرته. وفي المقابل يستوجب اصطياد حيوان قادم من عشيرة معينة، التوسل بأسلحة تنتمي مادتها الخشبية إلى العشيرة الأخرى؛ ذلك لأن الفكر الديني لا يعتبر الخلط عملية كيميائية ذات نتائج محددة، مادية بصورة خالصة. إنه يرتبط بماهية الأجسام ذاتها. يربكها، يفسدها، ويُسَرِّب الدنس إلى داخلها، أي أنه يجسد بؤرة لانتشار العدوى، يجب تقويضها في الحال، بالتخلص منها أو عزلها. لا يخفى أن مزايا الأشياء مُعدية: يجري تبادلها، قَلبها، والتوليف بينها؛ بل يتسبب بعضها لبعض في التلف، كلما سمح قربها المفرط بالتفاعل في ما بينها. فيلفي نظام العالم



نفسه في وضعية المعتدى عليه. لذا يتطلب حفظه نظرياً منع كل خلط قمين بتعريضه للخطر أو عدم إنجازه، عندما تملي الضرورة سلك هذه المناورة الدقيقة، إلا حينما تُتخذ الاحتياطات اللازمة للتخفيف من مفاعيله.

طبيعة القربان:

من ناحية أخرى، يرغب الفرد في إنجاز مشاريعه، أو اكتساب الفضائل التي تتيح له النجاح، واتقاء الشرور المحدقة به، أو العقاب المناسب لخطئه. إن المجتمع برمّته مدينة كان أو قبيلة يجد نفسه أمام الحالة ذاتها: عندما يُحارِب، يسعى إلى النصر ويخشى الهزيمة، وحينما ينعم بالازدهار، يأمل دوامه ويعمل على الحفاظ عليه، وفي المقابل ينشغل بتجنب الإفلاس الذي قد يلوح له مقدمه في الأفق القريب. نِعَمٌ كثيرة تلك التي يتطلّع الفرد أو الدولة إلى الحصول عليها من الآلهة، والقوى الشخصية وغير الشخصية التي يُفترض أن نظام العالم يخضع لها. ولا يتخيل السائل إذاً، من أجل حَمْلِها على تلبية مطالبه، شيئاً أفضل من المبادرة إلى منحها هِبة، وقرباناً، أي عبر نذره لشيء بإدخاله إلى مجال المقدس وهذا الشيء يوجد في حوزته، أو كان يملك حرية استعماله فتخلى عن حقه في ذلك. وهكذا فإن القوى المقدسة التي لا تستطيع رفض هذه الهدية الربوية تصبح مدينة، ومغلولة اليد بموجب ما تَلقته، ولكي لا تبقى أسيرة هذا الدَّين يتوجب عليها الاستجابة ومنح ما هو مطلوب منها: امتياز مادي، فضيلة، أو خفض عقوبة. وعلى هذا النحو يستعيد العالم نظامه وعافيته. بفضل القربان صار المؤمن دائناً، ينتظر من القوى التي يقدسها أن توفي ما عليها من دَين عبر تحقيق آماله وأمانيه. وبهذا الصنيع، تُقَدِّم له المقابل الذي يُحَتِّمه كل عمل أحادي الجانب، وتعيد التوازن الذي اختل لفائدة سخاء غير منزّه عن الغرض.

زُهْدٌ وَهِبَة:

هذا هو المبدأ الذي ينضبط به الزهد والهبة في الآن نفسه، ومبدأ كل فعل من خلاله نَحْرِمُ أنفسنا تلقائياً من لذة أو خير ما. والواقع أن الزهد هو عينه الطريق الموصلة على القوة؛ يظل الفرد بإرادته دون مستوى إمكاناته الشرعية أو المادية، متلافياً الأفعال التي تبيحها له القوانين أو القوى، فيُبقي بذلك على هامش يزداد اتساعاً بين ما يستطيع فعله،



كحق أو كواقع، والأشياء التي يكتفي ويقنع بها: وهكذا يجد، في العالم الأسطوري، أن كل ما زهد فيه قد تحوّل إلى رصيد في حسابه، يضمن له هامشاً مماثلاً من الإمكانات الخارقة. لقد اكتسب في الممنوع والمُحرَّم عالماً ما ورائياً يختص به وحده، ويوافق على وجه التحقيق والتدقيق ما يوجد دون إمكاناته التي تخلّى عنها في الممكن والمباح. غير أن هذا التبادل يُشكل في العمق أكثر الاستثمارات فائدة، لأنه يظفر في المقدس بنظير ما احتقره في الدنيوي. علاوة على أن الزاهد الذي يرفع من قدراته كلّما خَفَّض من منسوب مُتعه، يبتعد عن البشر، ويقترب من الآلهة التي يغدو بسرعة منافساً لها. الآن يختل التوازن لمصلحته؛ وتخشى هي من ضرورة أداء فاتورة كل هذا الزهد، فتهرع على الفور إلى الإيقاع به في شباك جميع الإغواءات الممكنة، بُغية تجريده من قوة قادرة على أن توازي قوتها. والملاحظ أن هذه التيمة تحضر بوفرة في كثير من الميثولوجيات.

وبالمثل، تكشف الأضحية الموهوبة، التي تُباد من حيث هي قربان، تقييداً نفرضه على أنفسنا طمعاً في الظفر بسخاء ما. ونظير هذا يحصل عندما نوقع على أنفسنا عذاباً يكون بمثابة الدفع المُقَدَّم للحصول على بهجة نتضرع إليها. كذلك يفعل هنود «البطون الكبيرة»، إذ يُنَكِّلون بأنفسهم ليلة حملاتهم العسكرية، فيما يستحم «الهوباس» (Hupas)[1] في أنهار باردة أملاً في أن تُكَلَّلَ مشاريعهم بالنجاح؛ وفي إحدى قبائل غينيا الجديدة يُحارَب عقم النساء بإحداث قطع في الجزء العلوي من أفخاذهن؛ أما في قبائل «الأرونتا» (Arunta) و«الفرامونغا» (Warramunga)[2] فإن الرجال والنساء يتوسلون بعصي ملتهبة يجرحون بها أذرعهم، بغرض أن يصبحوا ماهرين في إشعال النار؛ وتجدر الإشارة في الأخير إلى أن العادة جارية باعتماد الختان وعملية شرم القضيب من الأسفل (Subincision) بغية تأهيل الفرد للزواج، وتنمية طاقته التناسلية، ومنحه قوة توالدية أو ببساطة تحصين أعضائه التناسلية من المخاطر الغريبة التي تنطوي عليها العلاقة الزوجية. هكذا، في كل مرة، وعلى شكل ألم مخصوص يجري دفع ثمن

(1) الهوباس: جماعة صغيرة ومنعزلة تعيش قرب نهر الترينيتي شمال شرقي كاليفورنيا. يسود عند أفرادها الاعتقاد بأنهم نبعوا من الأرض التي يسكنونها. (المترجم).

(2) الأرونتا والفرامونغا: قبائل توجد في أستراليا الوسطى، وتتألف من السكان الأصليين لهذه المنطقة. (المترجم).



الامتياز الذي نروم تحصيله. وبالموازاة مع ذلك، يتم التحرّر من شر نخشى حدوثه، عَبر تَخَلِّينا بطيب خاطر عن خير من الخيرات. فقد ألقى «بوليقراطوس»(Polycrate) خاتَمه في البحر تجنباً لسوء الطالع الذي يخاف من أن تجلبه له سعادته المفرطة. كما أن موت قريب يحمل في ذاته تهديداً لحياة كل واحد من أقربائه؛ إذ يمكن لدنس الموت أن يصيبهم بدورهم ويقضي على حياتهم. وغالباً ما يتفادون الموت ببتر بعض أعضائهم، عادة بقطع الأصبع: وبهذا يَهَبُون الجزء حفاظاً على الكل.

لعبة البواكير:

الظاهر أن نَذر البواكير يستند إلى الآلية السيكولوجية نفسها، غير أنه، هذه المرة، يتم التخلّي عن الجزء لا من أجل الحفاظ على الكل، وإنما من أجل اكتسابه والحصول عليه. والحق أن ما من بداية إلا وتطرح مشكلاً دقيقاً. ومن الجلي إخلالها بتوازن ما، وإدخالها لعنصر جديد ينبغي إدماجه داخل نظام العالم بأقل إزعاج ممكن. لذا فإن الحد الأول من كل سلسلة يجري اعتباره خطيراً. فلا أحد يجرؤ على استخدامه لأجل استعمال عادي. إنه حق إلهي: يُنذَر لمجرد كونه الأول، ولأنه يدشن انتظاماً جديداً للأشياء، وبوصفه سبباً في حصول تَغَيُّر ما. وحين تنضج الغَلَّةُ، يتوجب إذاً تحريرها قبل عرضها للاستهلاك.

كذلك تُخصص للآلهة البواكير وأجمل فواكه البساتين، وبواكير وكبريات خضر المبقلات. كما يقع على الأفراد المتمتعين بقداسة خاصة امتصاص القوة الرهيبة الموجودة في كل جديد. وعلى هذا النحو، يُبادر الملك أو الكاهن، في قبائل الزولو، إلى تَذوق المنتوجات الجديدة؛ ثم يمنح قطعة منها لكل واحد من مساعديه الذين يحق لهم بعد ذلك التوفر عليها كما يحلو لهم طيلة السنة. ومعلوم أن اليهود لا يَجنون لأنفسهم ثمار الأشجار التي غرسوها إلا ابتداء من العام الخامس. إذ يعتبرون ثمار السنوات الثلاث الأولى غير طاهرة، فيما ينذرون لله تلك التي تُقطف في السنة الرابعة. كذلك يتم نذر أول مواليد الحيوانات المنزلية: والإنسان نفسه لا يفلت من هذه القاعدة؛ فهو ملزم في معظم الأحيان بأداء شعيرة التضحية، كما فعل إبراهيم مع ابنه إسماعيل، أو على الأقل أن يكرس للشعيرة الإلهية ولده الأول. يعتبر هذا الأخير



نصيب الآلهة؛ فعبر النذر يُكَفَّر عن الخلل الذي أصاب العالم بسبب مجيئه إليه. وهو في ذات الوقت يفدي إخوته، ويضمن لهم وجوداً حراً، دنيوياً، يسمح لهم بالانتساب لآبائهم من دون أي تَحفظ.

ما من تغير في الحالة إلا ويتضمن بنفس الكيفية قربان بواكير مُوَجّه نحو امتصاص الخطر: قبل الزواج، تمنح الفتاة البكر للنهر أو للإله البكارة الرمزية لعذريتها. وعند الشعوب التي تُفَض فيها بكارة المرأة قبل الزواج بوقت طويل، تبتعد الزوجة الجديدة أثناء عرسها عن كل علاقة جنسية مع أي شخص آخر غير زوجها، حتى تحفظ هذا الأخير من الخطر الذي يمثله حُضن امرأة متزوجة، أي ذلك الكائن الذي يفتتح وضعاً اجتماعياً جديداً ونمط وجود لا يقل عنها جدة.

تنطوي حيازة منزل حديث التشييد على مخاطر مماثلة. وعادة ما تُحَرِّرُ رقصة مُقَدِّمي القرابين أرض المسكن. وأحياناً يقوم الساحر بإخراج نَفْسِ مَن سيدخل المنزل الجديد، ويضعها في مكان آمن. بعد ذلك يعيدها إلى صاحبها عندما يجتاز الحد المرعب، غير المنتهك الى الآن، الذي ترسمه عتبة المسكن الجديد. نعرف حق المعرفة الحكاية المشهورة التي يشارك بِحَسبها الشيطان في بناء كنيسة أو قنطرة مقابل استحواذه على نفس أول المنخرطين في عملية البناء. لا سبيل إلى إحصاء الأمثلة التي تتعدد إلى ما لا نهاية، وهي تُجمع على إبراز الخطر المرتبط بكل بداية مطلقة، وضرورة تقديم نذر جزئي بواسطته يجري تضمين نظام الأشياء العنصر الذي يدخله.

دراسة المقدس:

مع ذلك، لا يمكن للأمر أن يتعلق أبداً إلا بما ينبغي الأخذ به في غياب لما هو أفضل. فالشفاء من أي جرح يترك وراءه أثراً لا محالة. واستعادة النظام بعد الإخلال به لا تعيد له استقراره الأصلي، ولا بَكارته الأولى. فالحياة لا تستمر إلا بفضل التمزقات التي يتعرض لها السكون، وعبر تجديد متواصل ومُنهِك للجسم، المضطر من أجل الاستمرار إلى استيعاب دائم لمواد جديدة. ليس في مقدور طقوس التكفير عن الذنب، والطرد الاحتفالي لكل مظاهر الرِّجس، ومختلف الممارسات التطهيرية والتنظيفية التي ترمي إلى إصلاح نظام العالم المُتعرض دوماً للهجمات، أن تعيد لفضيلة البراءة



الأولى، كما أن العافية المستعادة والحذرة لن تكون أبداً هي الصحة المظفرة اللامبالية التي لم يعرف المرض بَعْدُ طريقه إليها. فمن المستحيل «إعادة وضع الحَبَّة الموجودة تحت القشرة في قلب السنبلة»، كما أنه من المتعذر «تَمَكُّن البرعم الثقيل والضلع الشاب من خرق القشرة وإعادة الانتشار فيها».

لا مناص من إنقاذ الطبيعة والمجتمع من شيخوخة لا مفر منها ستؤدي إلى خرابهما معاً ما لم نتخذ الاحتياطات الضرورية التي من شأنها تشبيبهما وإعادة خلقهما بصورة دورية. يفتح هذا الإلزام فصلاً جديداً في دراسة المقدس، فلن يكفي عرض كيفية اشتغال نظام العالم، وإبراز ما إذا كانت قوى المقدس خَيِّرة أم شريرة، بحسب مساهمتهما في تماسكه أو في تسريع وتيرة تفسخه وانحلاله؛ بل تجب، إضافة إلى ذلك، الإشارة إلى الطريقة التي يعمل بها الإنسان من أجل الحفاظ عليه والمجهودات التي يبذلها بغرض تجديده، متى لاحظ تفككه وقرب انهياره. إلا أنه قبل البحث عن السبل الكفيلة بتمكين المجتمع من أداء هذه المهمة المزدوجة، وقبل الشروع في الحديث عن رسم خطاطة إجمالية خاصة بسوسيولوجيا المقدس، ربما يكون علينا استخراج بعض الثوابت في الموقف الذي يتبناه الإنسان إزاءه، من خلال تَمَثُّله للقوى العجيبة التي يرضخ لها، والتي يحترس منها ويسعى في آن واحد إلى السيطرة عليها. من دون شك، وعلى اعتبار أن كل فرد يُعَدُّ عضواً في مجتمع، فإن ظاهرة المقدس لا تأخذ دلالتها الحقيقة إلا على مستوى هذا الأخير؛ بيد أنه يُبْهِر أيضاً النفس الفردية ويقيم بداخلها. فهي تشعر بقيمة المقدس من دون وسيط فتتكيف مباشرة مع حاجياته.



كيف نضفي القداسة على حياتنا؟[1]

عبد النور بيدار

ترجمة: نور الدين ثنيو

---

(1) ظهر مقال بيدار «كيف نضفي القداسة على حياتنا» في مجلة «دراسات»الفرنسية: ont sa-craliser nos vies ?Abdenour Bidar. revue ETUDES. Paris ,oct.2009,p.p.341-352.


مكتبة
الفكر الجديد

هل الهمّ أو الهاجس الذي يدفعنا إلى المجد والعَظَمة، ويدفع النفس الإنسانية إلى مجاوزة ذاتها، هو ناجم عن كبرياء فقط، خاوٍ، وبلا أساس؟ الذات الإنسانية تنطوي على حدس عميق من القدرات والإمكانات الروحية والسامية الرابضة في قاع وجودنا الفوري، في ديمومة مستمرة، تنتظر فقط أن يعاد تحديثها من جديد عبر الثقافة الروحية، ويمكننا، من ثم، أن نأمل في قدوم ما يُعرف بالإنسان الكامل l'homme accompli، الذي يمكن أن نصادفه في المستقبل، خاصة عندما يتحول إلى مشروع حضاري عام لا يتعلق بفرد، أومجموعة من الأفراد فقط.

وأقصد بهذا العمل الرامي إلى تجاوز وتخطي الذات، محاولة لإضفاء «القداسة على حياتنا»، أي أنه دعوة إلى الاجتهاد من أجل انبثاق «المقدس» من «عمق شخصيتنا». لكن، ماذا نعني هنا بـ«المقدس»، وهل يمكننا فعلاً أن «نتحوّل إلى كائنات مقدسة»، بالمعني الحقيقي للكلمة؟ وللإجابة على هذا السؤال، يمكننا أن نبرهن ونذلل على النحو التالي: يجب أن نظهر أن في جوَّانا مقدساً يتحدد بالمعنى الذي «يتجاوز الكون». وبتعبير آخر، إظهار ما في حياتنا، وعبر حياتنا، ما يعود إلى أصل الكون، أي تلك القوة المبدعة الخلاّقة التي انبثقت عنه.

وعندما نتحدث عن «عملية إضفاء القدسية على الحياة الإنسانية»، نفعل ذلك في العادة من أجل طبيعة خصلة الاحترام المتواجدة في الذات، وتصبح من ثم جديرة بالاحترام بالمعنى الذي يمنع على مجتمعاتنا النيل منها، إن من الناحية الجسدية أو المعنوية، ومن ناحية كرامتها أيضاً. تداعي التفكير في الموضوع يجرنا بطبيعة الحال إلى طرح سؤال على جانب كبير من الأهمية: لماذا الشخص (الحياة البشرية) يجب أن يُحاط بالاحترام المقدس؟ ما الذي ينطوي عليه من مقدس حتى يستحق القدسية؟



ولعلها المهمة التي حاول عبثاً خطاب حقوق الإنسان أن يعالجها: يصرح الخطاب بمبدأ حقوق الإنسان لكننا لا ندرك إلا القليل جدّاً من الاعتبارات والأصول التي تؤسسه، أي غياب الجوانب المقدسة في حياتنا، كما شرحنا من قبل. وهكذا، فإننا نضع أنفسنا في الموقف المستحيل عندما نطالب باحترام المقدس من أجل حياة لم تفصح بعد عن بُعدها المقدّس.

يمكن لهذا التناقض (أي المطالبة بحق التقديس من أجل وجود غير مقدّس)، أن يوضّح داءين خطرين في زمننا المعاصر: الحقيقة، أنه بالرغم من التَّعَقُّد المتزايد للترسانة الأخلاقية والقانونية والسياسية، لا يبدو أن الكرامة الإنسانية بمنأى عن الشر حتى ليبدو أن الحيرة الجوَّانية التي يعانيها البشر ناجمة عن غياب «السبيل إلى إضفاء القدسية» على الوجود المتاح والحي حقاً. والموضوع صار أكثر إلحاحاً ليطرح على الإنسانية جمعاء. ومن هنا، يجب على الإنسانيين في جميع الحضارات والثقافات أن يخوضوا في هذه المسألة الحيوية من أجل استخلاص ما يتوفر عليه تراثهم من حكمة قابلة للصرف والتداول من قبل الجميع، وتكسب من ثم معناها العالمي، وتصير قادرة على تجسيد السبيل الأسمى إلى إضفاء القدسية على الحياة الإنسانية، علاوة على إمكانية ترجمة مفردات الحكمة إلى جميع اللغات الرمزية، الأخلاقية والروحية.

وللتوضيح أكثر، نقول في أي اتجاهات يجب أن نبحث؟ في أعمالي السابقة، حاولت أن أنطلق من فرضية وجود حقيقي في التراث الإسلامي لمثل هذا التصور «قدسية الحياة الإنسانية»، قابل للتعميم كمصدر وينبوع رمزي. ولكي تظهر الإمكانات العالمية لهذا المفهوم، لا بد من الانتقال به إلى خارج المجال الذي سبق أن عرفه (التراث الإسلامي)، وإعطائه مدلولاً متجدداً بالكامل. وكيف يمكن أن أعطي «القدسية لحياتي»؟ وللإجابة عن هذا السؤال أحاول أن ألتمس الجواب من القرآن الكريم لما يتوفر عليه من ذخائر في هذا المجال. ونبدأ بتحليل مجموعة من الآيات التي تتحدث عن آدم، أول إنسان وأول رمز للإنسانية، كخليفة الله، علّمه الأسماء كلها، وأمر الملائكة أن يسجدوا له.

لم تكن فكرة الإنسان خليفة الله منتظرة في السياق الإسلامي، لكنها جاءت لإتمام معناها في القرآن الذي جعل الإسلام آخر الديانات التوحيدية، وأن محمداً (صلّى الله



عليه وسلم) خاتم النبيين. ومعنى هذا الكلام، أن حكمة الله اقتضت أن يوقف الوحي ويُدَشِّن مرحلة جديدة تماماً يستطيع فيه آدم، خليفة الله أن يحمل الأمانة منذ البداية وأصالة عن نفسه. ومن ثم قَدَّر أيضاً في السياق الحديث والمعاصر أن الإنسان صار أكثر نضجاً لكي يتولى قيادة البشر ويحكم الناس.

آدم، الله، الملائكة، إبليس

لنبدأ بقراءة هذه المجموعة من الآيات:﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِي بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُواْ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّيٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٣٣﴾ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ لِأَدَمَ فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٣٤﴾﴾.[سورة البقرة: 30 – 34].

بداية، نسارع إلى القول إن هذه المجموعة من الآيات هي في معرض الإشارة إلى الجوانب المقدسة في الإنسان، وهذه الآيات تتفاوت عن مجموعة أخرى من النصوص القرآنية التي تعرض فيه الكائن الإنساني كعبد وخادم صاغر وطائع. وعليه، ففي هذا المقام نكون بصدد انثروبولوجية دينامية وتاريخية، حيث إن الإنسان مدعو إلى تجاوز وضعه Statut من حالته كعبد (خادم) إلى ما هو أفضل لتحقيق المعنى الإنساني العميق: خليفة الله في الأرض، جدير بثقة الله فيه، ومن ثم يتركه يتصرف مكانه، ويتم تحريره في نهاية المطاف.

إن هذه الفقرة القرآنية تمثل ثورة لاهوتية حقيقية بتعدد جوانبها والمواقف التي تشير إليها. الجانب الأول، فكرة أن يكوّن الله خليفة ! الجانب الثاني، يتمثل في تحفظ الملائكة عن السجود لآدم، ثم الجانب الأخير، تمرد صريح لإبليس (الشيطان). فقد رفض الملائكة اصطفاء آدم عليهم، ورأوا أنهم أفضل منه، وطاعتهم لله طاعة كاملة. ومن هنا، فآدم خِلاَفًا للملائكة، يكون مرشحاً إلى أمر آخر ليس من طبيعة ومهمات الملائكة... فحيال موقف الملائكة، عَلَّمَ الله آدم الأسماء كلّها، وجعل منه شريكه



(ليس من الشرك) في معرفة حقائق الكون العليا. ثم أصدر الله أمراً خارقاً إلى الملائكة أن «اسْجُدُوا لآدَم». ولإجلاء هذا الموقف، نتوقف عنده قليلاً ونتدبره على أحسن وجه. العادة، كما تفصح عن ذلك نصوص القرآن الكريم، أن العبودية لله وحده لا شريك له... إلا أنه في آية السجود لآدم، أمر أشرف وأقدس خلقه لكي يسجدوا لمخلوق غيره وفي حضوره.

وفي هذا المقام، فإن إبليس هوالذي يرفض صرف وجهه عن الرّب. وأغرب من ذلك فان هذا الوفاء «للعبودية المطلقة للّه هي التي ستفضي به إلى أن يطرد من عالم الملكوت والملائكة. وعندئذ قال له الله:﴿ قَالَ فَٱهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَن تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَٱخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ ٱلصَّٰغِرِينَ ﴾[سورة الأعراف: 13]. هل معنى ذلك أن إبليس يرمز إلى جانب في الإنسان يرفض الانتقاء والتصنيف الإلهي، لأنه من طبيعة غير طبيعة أو طينة الإنسان؟ وهكذا، فان خروج إبليس وتيهه على وجه الأرض كملعون هوبداية الزمن التاريخي الذي سيلازم الكائن البشري ويتهيأ ليصل يوماً ما إلى عرش الله.

لم يحظ هذا المقام، مقام العبودية والتقديس بالدراسة والعلم لدى القدماء من علماء التفسير والكلام وحتى المتصَوّفة، وكأن الفكر الإسلامي لا يجرؤ على محاولة فهم النص المؤسس له. فقد اقتصر تعريفهم لـ«الخليفة» على معنى القائم على أرض الله، من دون أن يمتد المعنى إلى «حمل صفة خلافة الله في عالم الدنيا مع ما يتبعها من مسؤولية التصرف والحكم Successeur أي إن التعريف القديم اقتصر على ما جعل الإنسان ينفذ فقط العدالة الإلهية، ومن ثم الانزياح من النص القرآني اللاهوتي إلى المجال السياسي. ولعل شرعية الملوك والحكام بأمر الله متأتية من وحي هذا المعنى القديم للآية القرآنية (القائم بأمر الله في أرضه). والحقيقة، هناك أشياء كثيرة يمكن أن تقال عن الردود التي توالت عن هذه القراءة، كما أحاول أن أعرضها هنا والتي تتفق مع المدلول الديني والأدبي، حول الثقافة الروحية للإسلام التي حاولت أن تتشكل حصراً على مبدأ خضوع الإنسان لله. غير أن الذي يعنينا هنا هو أن أوضّح بالدليل عبر أربعة رهانات الثراء والخصوبة التي يمكن أن يمدنا بها، في الوقت الراهن، هذا التمثل الفريد «للإنسان خليفة الله»، كمصدر ومعين رمزي يوفر لحظة التأمل للكائن الإنساني المتطلّع إلى إضفاء القداسة على حياته.



التحوّل إلى قوة خلّاقة للحياة

ما الفائدة التي يمكن أن نستخلصها اليوم من صورة الإنسان خليفة/ وريث الله؟ أولى هذه الثمرات تتعلّق بواجب أن نعمق فهمنا للكرامة الإنسانية، وإبداء موقف جديد يضفي على طبيعتها خاصية إيجابية، ولعل هذا ما لا نزال نفتقده إلى اليوم[1]. ويجب إعادة التفكير في كل رصيد حضاري من الحضارات المتوافرة في الوقت الراهن ضمن سياقه وبعده العالمي. على خلاف أخلاق حقوق الإنسان التي كشفت لنا عن مبدئها العالمي «مساواة الجميع في الكرامة الإنسانية»، إلا أنها أفصحت أيضاً عن «لماذا هي غير كافية»؟ إن مجموعة حقوق الأساسية تصونها أخلاق «حقوق الإنسان»، وتمثل الحظيرة التي تزدهر في نطاقها قدرات الكائن الإنساني. نعمد بعدها إلى التعرف على كيف تتم هذه العملية وفي أي اتجاه؟ وإلا بقيت هذه الحظيرة فارغة، قد يعيش فيها أناس في أمن وأمان لكنهم لا يدرون ما يفعلون بأنفسهم ولا بحياتهم.

نعاود السؤال مرة أخرى، كيف يمكن أن نحقق ذلك؟ إن فكرة الإنسان «خليفة الله يمكنها أن تغذي عقل كل إنسان، مؤمناً كان أولا. فإذا كنّا نؤمن فعلاً أو بالأحرى نتصوّر، أو نتخّيل، لا فرق، أننا خلفاء الله وورثوه، صار بإمكاننا أيضاً أن نتساءلّ: «ما يفعل الله بعد أن نحلَّ محلّه في الأرض؟ الجواب الذي قدمه كل التراث الروحي للإنسانية هو أن الله في الأساس والجوهر قوة خلاّقة. فهو يخلق ويبدع الحياة في صور وأشكال لا تنتهي، في حالة من الديمومة لا تنفد ودائعه. تلك هي الحقيقة التي يجب الإلمام بها حتى نستحق خلافة الله في أرضه، ومن ثم تمنح لنا فرصة لتجاوز ذواتنا كأفضل سبيل إلى خلع القداسة على النفس البشرية، ويتحول «الأنا» إلى قوة خلاقة للحياة. فخليفة الله في هذا المقام معناه حصولنا على قوته الخلاّقة وتنمية كينونتنا كقوة مبدعة.

مجمل ما يمكن أن نوضحه أكثر هو أن يتولى كل واحد منا مع توالي الأيام، صنع الحياة في مختلف أشكالها وخلق فضاءات جديدة للظهور والتوسّع، أي البحث الدائم عن كيفية ازدهار الذات، وتوفير إمكانات أكثر للآخر ليزدهر هو أيضاً أخيراً، المحافظة

---

(1) بدلاً من أن نستمر في التشديد على الخاصية السلبية للكرامة الإنسانية بالعنف الذي يزيد في تشويهها والتنكر لها.



على الطبيعة ومنحها الفضاءات الحرّة. وبتعبير أوضح، يجب العثور على التوازن بين الحد الأكبر من التعبيرات الخلاقة للذات، والحد الأكبر من التعبيرات الخلاقة لبقية البشر والكائنات الحية، جعل قوى الحضارة متماسكة ومتضامنة لصالح كل من يضاعف من فرص الحياة ويساعد على ازدهارها: تربية، زرع، مواساة، مداواة، عطاء، تقاسم الأعباء، حسن الجوار، خلق وإبداع، حب. هناك صورة يقدمها التصوف الإسلامي الكلاسيكي عن «شجرة الكون»، لدى الحكيم «ابن العربي»[1] (165-240)، يمكن أن تساعدنا على تَمَثّل وتَصوُّر هذا الجهد (الاجتهاد والمجاهدة). الإنسان الكامل، كما يراه ابن العربي يشبه شجرة الكون (عالمية التوجه)، لا تكف عن العطاء والامتداد والانتشار إلى أقصى ما يمكن أن ترمز إليه أوراقها الكثيفة والجميلة. فـ «شجرة الكون» تأوي الحياة، كل الطيور تحط على أغصانها وتقتات من ثمراتها. وهكذا، فدعوتنا إلى «أن نتحول إلى أشجار الحياة»، معناها أن نتمرن على ذواتنا كل يوم من أجل أن نجعلها قوة منتجة للحياة مثل الرّحم الخصب، بعد أن نتمكن من اختيار طريقتنا في التواجد والحضور الاجتماعي والخاص بنا أيضاً.

أن تكون مسلماً ليس معناه في التراث الذي أنتمي إليه؛ الانتماء إلى ثقافة معينة أو تراث معيّن، لكن أعمق من ذلك بكثير. فالإسلام هو «تكريس الذات لله»، والمسلم هو الذي يسخّر نفسه لله. وعليه، فإن ما أفهمه هنا من عبارة «تكريس الذات للحياة» هي «تكريس الذات من أجل أن تعبّر عن القوة الخلاقة». والمسلم، كما أراه، هو كل إنسان كرَّس وجوده لمشروع أساسي من أجل خلق الحياة وحمايتها. فبمقدور كل كائن بشري أن يكثّف قوة حياته التي في داخل نفسه وخارجها وتسخيرها للحياة وتحرير منابعها وينابيعها كما تصرف مجاري المياه الغزيرة بعد تنحية الصخور من أمامها.

السيطرة على قوة تصرفنا الجديدة

الفائدة الثانية لصورة الإنسان «خليفة / وريث الله هي مساعدة الإنسان نفسه على السيطرة على تدفق قوة تصرفاته، لأننا اليوم صرنا نخشى أن تتحول مقولة ديكارت «أن

(1) Ibn Arabi. L'Arbre du monde. Introduction. traduction et notes par Maurice Gloton. Editions les deux Océans. 1990



نكون أسياداً على الطبيعة ومالكيها» إلى تحقيق ما هو أسوأ. وها نحن بدأنا نسيطر على مجالات وميادين كنا عاجزين على اقتحامها في السابق مثل: الجينات الوراثية للكائن الحي، الطاقات الكامنة في الأرض التي ما زالت تفلت منّا في الوقت الذي نعتقد أننا نمتلكها فعلا. كل ذلك يعبر عن أزمة في معالمنا الأخلاقية، أزمة بيئية... وفي كل مرّة نبحث الأمر في علاقته بالقوة التي تفلت منّا.

والعلاج، هو أن نعمل كما قال كانط و «كأننا سوف نصير الله»، وكأننا أيضاً ليس لدينا من خيارات أخرى وجودية وأخلاقية غير الطريق إلى الله. فالإحالة والعودة إلى صورة «الله الأحد» ووراثته تفرض نفسها كمقتضى أخلاقي لأن الله الواحد هو أقصى ما استطاع العقل البشري أن يتصوره كأفضل وأكمل ما عبّرت عنه فكرة «أقصى ما يمكن من القوة مع أقصى ما يمكن من الحكمة». فضلاً على أن هذه الصّورة هي بلا ريب أفضل ما يجعلنا نفهم ونتحمّل مسؤولية ما يحدث لنا. إننا في حاجة إلى الله لكي نصير ربّانيين.

إن فكرة «الإنسان خليفة الله»، كتجديد متواصل للقوة الخلاقة الموجودة في داخلنا ضرورية حتى تمكننا من تَمَثّل منسجم لهذا التنامي المتواصل لقوة تصرفاتنا التي لا تنضب ولا تنتهي بعد قرون من «النهايات. وكوننا سنرث الله ونقوم بخلافته (كمفهوم لقوة غير متناهية من التصرفات والأعمال)، هي فكرة مهمة ولا يمكن الاستغناء عنها لأنها من تراثنا الرّمزي، ووحدها تمكننا من المرور من وضعية ضعيفة وبائسة إلى وضعية لا نظير لها حيث يقوم الإنسان بتمرين وتجريب قدراته ومقوماته إلى آخر الحدود. وهكذا، فإن صورة «الخلافة» هي التي ستساعدنا على تقدير وتحمّل مسؤولية هذا التَّحوّل. وفي السياق ذاته أيضاً، تساعدنا فكرة الخلافة على تمثّل تكاملي لمقولة «أقصى ما يمكن من الحكمة التي يجب أن توجه «أقصى ما يمكن من القوة»، لأننا، في هذا المقام، أشبه بشبان عمالقة فارعين بلا أخلاق ولا دراية بقوتهم الجديدة. ويجب أن لا تُصْرف إلى هذه الغاية، القوة المدمرة، العمياء، بل القوة الإنسانية الخلاقة، التي يجب أن يتزود بها الإنسان خليفة الله، الذي عرف كيف يضع سلطته غير المتناهية في خدمة الحياة. وبغير هذا، سوف نفاجأ في المستقبل بوضع حياتي مرعب ومفزع، آية ذلك، أننا لم نعرف كيف نستثمر ماهيتنا التي جعلت منا بشراً، والتي أقْرَناها بالقوة الخلاقة للحياة.



يجب أن نوجه قوانا إلى خدمة الحياة على غرار ما يفعل الله. هناك صورة مركزية وردت في القرآن الكريم هي صورة «البستان» الذي يتعهده الإنسان خليفة الله، بمعنى أن يصير بستانياً يزرع الحياة في الحقل، ويمنحه أبهى وأجمل مظاهر الخصوبة والحياة. فمثال البستاني يعبر عن ما نحن بصدد البحث عنه:طبيعة القوة العظمى (كل ما ينبت في الحقل يتوقف على البستاني)، مضاف إليها حكمة خلاقة في دوام متواصل (البستاني يعرف ويقدر وقت الزراعة وجني المحصول). وعليه، يمكن اعتبار البستاني هوالحضارة الإنسانية برُمَّتِها إذا عرفت كيف توظف كامل قدراتها السياسية، الاقتصادية، العلمية، التقنية، الثقافية والأخلاقية في تنمية الحياة. وللإسلام، في هذا المجال، مصادر رمزية هائلة. فالله في القرآن الكريم قائم على مبدأ التوحيد (الله أحد)،الإيمان الإلهي الوحيد، فضلاً على أن خلافة الله تعني أيضاً أن يرث الإنسان هذه «الواحدية»، من أجل وحدة الإنسانية جمعاء، وتصبح من ثم مثل الله الأحد تضطلع بخدمة واحدة، تلك التي سخّر الله فيها قوته، الخلق ومحبة الحياة[1].

إعادة التفكير في معنى الحداثة

تسمح فكرة خلافة الله خروج الإنسان من البديل، الذي ما زال يراوح فيه في شأن تفسير المصير الروحي للعالم المعاصر. يرى البعض أن الدين يجب أن يتوارى، وأن الحداثة وما بعد الحداثة يجب أن تفهم «كخروج الدين من العالم» أو أنها «تجريد العالم من المقدس». بينما يرى البعض الآخر أن هذا التعريف للحداثة مجرد استثناء أوروبي ولايشمل باقي العالم حيث ما زال الدين يحتفظ بمكانته ويفصح عنه كأولوية.

الحقيقة، أن هذا البديل الذي ينطوي على ثنائية مخلة، لا يأخذ في الاعتبار تعقد الأوضاع التاريخية الحديثة حيث الديني يتوارى من ناحية، ولكن من ناحية أخرى يعبِّر عن وجود الظاهرة الدينية وحيويتها.

فمرة نشاهد حالة اختفاء وزوال لمظاهر دينية كانت معروفة منذ قرون، ومرة أخرى نشاهد مظاهر الدين وهي تتحوّل. وعليه، فإنه من العدل الاعتراف بأن الذي رافق

(1) يبقى الله الواحد (التوحيدي) موجوداً كلما توصّل الكائن البشري إلى توحيد وتجديد قواه وتسخيرها للحياة. كما أن الله سيبقى حاضراً بشكل مكثف في اليوم الذي تعرف فيه الإنسانية مجتمعة كيف توحِّد قواه الفردية والجماعية الفاعلة نحو هذا الهدف.



الحداثة ليس هو «خروج الدين من العالم، ولا «عودة الديني».. لكن هناك تحولاً شاملاً وجوهرياً في المعنى، وفي التعبير عن الأبعاد الروحية للحياة الإنسانية: فهناك نوع جديد من الوعي الروحي يجري البحث عنه في الوقت الراهن داخل أنفسنا وفي قطيعة مع مظاهره القديمة. وحتى نقف أكثر على معقولية هذه الظاهرة، يمكن القول بتعبير أوضح أن «الثورة الإيمانية» تتجه اليوم إلى التعبير الفردي والشخصي لعلاقة الإنسان بالدين كسبيل لتخطي وتجاوز الواقع المعاش في شكل علاقة فورية مباشرة مع الذات[1].

لكن، ما الذي سيكتشفه الإنسان ذوالبعد الروحي غداً، في أعماق ذاته؟ ما هي القوى المقدسة التي تتأهب للانبثاق من قلوبنا؟ ما زالت المسألة غير واضحة تماماً. وكل ما فيها أننا في بداية تجربة تعيشها الذات في علاقتها مع مؤثرات متعددة ومن جوانب مختلفة من مشاهد العالم وتحولاته. وهكذا، وبناء على ما تقدم يمكن القول إن هذا اللغز الذي نشعر به يتنامى في أعماقنا، هو أن الصورة التي نتمثَّلها عن «الإنسان خليفة الله» تنطوي على فضيلتين:

الفضيلة الأولى: هي أن نخلع اسماً على القوة المقدسة، التي نشعر ونحسّ بها في جوَّانا بعد طول بحث عنها في الخارج (التعلّق المفرط بالطبيعة ومحاولة تخطي السماء). تتماهى هذه الفضيلة لتصير القوة الخلاقة والمحافظة للحياة. تلك هي صورة المقدس الجديد الذي ينمو فينا، وذلك هو المولود الروحي الذي تَحْبل به الأجيال الجديدة المتلاحقة. ونغدو من ثم، بشرط التحلي بالحكمة، مصادر وينابيع خالدة للحياة، تتعهَّدُها وتقوم عليها قِوَانا الدَّاخلية المتدفقة بالحياة.

الفضيلة الثانية: أو الوجه الآخر لفكرة «الإنسان خليفة الله» أنها تنطوي على حالة من التعقد تتناسب أو تتجاوب أكثر مع تعقد لغز التحوّل الروحي للعالم المعاصر نفسه. تعبر هذه الفضيلة عن شيئين متناقضين بصورة فورية، وتحاول أن تعالجهما ضمن أفق جدلي: لا شيء يضيع بسبب انزياح الله أو تواريه لأن الوظيفة الإلهية تستمر في وراثة الإنسان لله وخلافته له في الأرض. مات الملك، عاش الملك. ومن هنا، يمكننا أن نقف على معقولية هذين الاتجاهين اللذين يبدوان لأول وهلة أن أحدهما لا يساير

Cf. Fréderic Lenoir. les métamorphoses de Dieu. éd. Plon. 2003. (1)



الآخر، كما سبقت الإشارة إلى ذلك: نهاية دين، وبداية ظهور «ما يمكن أن يكون ديناً بتعبيرات جديدة»، من دون أن يعني ذلك أنه الدين نفسه كما عهدته البشرية في السابق.

لم يستطع الغرب، إلى اليوم، أن يقدّر حقيقة هذا الوضع المعقد لهذه الظاهرة المزدوجة...بل أخفق فيها أيّما إخفاق. فقد انساقت الغالبية العظمى وراء تعريف الحداثة بأنها نهاية الدين،كما تدل عليه كلمة العلمنة Sécularisation التي تعني «تصفية الديني»، أو تعني انتقال الديني إلى ديانات «السياسات البديلة» (التي حلّت محل الدين في عصر الحداثة الغربية). فقد قال نيتشه في كتابه «غبطة المعرفة»، الفصل الخامس: «مات الله»، و«نحن قاتلوه». ومذّاك، والغرب لم يكف عن ترديد هذه المقولة / الفاجعة. وقد آن الأوان لكي نفهم إلى أي حد كان هذا التصور الغربي للدين مدمراً، لأن إعلان موت الله هوفي حقيقة الأمر قَتْل الإنسان. ولأن إقدام الإنسان على قتل الله لا يمكن أن يكون إلا انتحاراً، بمعنى أن قتل الله هو في الواقع قيام الإنسان بتصفية جميع ما يسمح بتجاوز ذاته، حيث إن الله هو المعنى الكامل والتام. وعليه، فإن تصورنا بأن الحداثة قد فتحت العهد لقتل الله، معنى ذلك أن الإنسان قد حكم على نفسه بالعيش في عالم يقدر فيه على إضفاء القداسة على حياته. ولعّل الشاهد على ذلك هذا التضعضع النفسي، الأخلاقي، الروحي للفرد المعاصر الذي خارت قواه الداخلية واختزلها في عبادة أشياء تافهة لأناه الصغيرة.

في الواقع، ليس هناك ما يجعلنا نواصل تسديد ثمن اغتيال الله، وأن تطاردنا دائماً اللعنة والأوهام. بل هناك طرق وأشكال غنية ومثمرة لكي نقدّر أكثر الحداثة أو «واقعة الحداثة»، من جملتها فكرة «الإنسان خليفة الله» التي تحملنا على تصوّر الحداثة بأنها اللحظة التي تشير إلى أن أشياءً قد حدثت فعلاً، لكن بمعنى مغاير لما عهدناه. فالحداثة إذ تؤكد بأن شيئاً قد حدث فعلاً كواقعة لم تعهدها البشرية في السابق، حدثاً غير مسبوق [يستوفي أصالته من جدّته]. وهكذا، يعطينا هذا الحدث/ الحداثة إمكانية فهمه وعَقْلِه بشكل مركَّب وايجابي، من أجل أن نعيه كشيء قد تم إبلاغه واستيعابه ويصدع الإنسان بالقوة التي وعد الله بها الإنسان الأول.

كل هذا يحملنا فعلاً على أن هناك ما يدفعنا إلى إعادة التفكير في عصرنا بشكل يرضينا على صعيدين: الصعيد الوصفي ونعني به أن نموذج / مثال «الإنسان خليفة



الله» قد حدد بدقة، ملمحه البارز هو نقل «موضع انبثاق المقدس» إلى الإنسان (فردانية الإيمان). الصعيد العياني (معاينة الواقع)، ونعني به أن نموذج/ مثال «الإنسان خليفة الله» يعطي بعداً من الأمل، واتجاهاً أخلاقياً لقوانا الخلاَّقة. فيجب علينا أن نتعلّم كيف نغدو آلهة بتسخير أنفسنا فرادى وجماعات للخلق والإبداع والمحافظة على الحياة.

مساهمة الإسلام في العالم

آخر الرهانات يتعلق بمكانة الإسلام في العالم. وأعتقد بأن فكرة «الخلافة» تسمح للفكر الإسلامي المعاصر برفع التحدي الوجودي الكبير، الذي تواجهه الحضارة الإنسانية: **البحث عن وسيلة يتقاسمها ويشارك فيها الجميع «لإضفاء القداسة على الحياة الإنسانية» قصد الإفصاح عن كرامتنا**، التي تكثف وجودنا والتي صرنا نفتقدها في الوقت الرّاهن إلى حد أن اختزلت إلى مجرد «مصادرة على مطلوب».

يعتقد العالم الإسلامي في غالبيته أن الحيرة المريبة حول كرامة الإنسان، والوسائل التي تمكّنه من خلع «القداسة على حياته» هي مشكلة الغرب وحده لنزعته المادية التي غرق فيها. والإسلام من هذا الجانب، يمتعض من الخاصية الشاملة للأزمة الروحية التي نعيشها اليوم، وهومن ثم لا يعي المسار العام للعالم والهزّات التي تحل به، وبقي منطوياً من الناحية الروحية على نفسه وفي موقفه من العالم أيضا. ومن هنا الدور البالغ الذي يمكن أن يضطلع به مسلمو «الخارج»، أولئك الذين يعيشون في غير المجتمعات الإسلامية، والذين يعون ويدركون أكثر المقتضيات الروحية لعالمنا اليوم.

يتمادى العالم الإسلامي في الاعتقاد بأن الله ما زال يبسط ملكه كما كان يفعل في السابق وإلى الأبد. ويعارض بشكل مطلق فكرة أن الحداثة يمكنها أن تنتج معنىً روحياً جديداً، كما أنه يقف في وضع من لا يريد أن يأخذ من الحداثة إلا مظاهرها وآثارها المادية المجردة من دلالتها الوجودية: تقنياتها، اقتصادياتها، ونمط استملاك الغرب...الأمر الذي أفصح عن وعي مانوي في العالم الإسلامي الواقع في أسر حداثة تكنولوجية، علمية، اقتصادية، اجتماعية وفي الوقت ذاته بقي يرسف في نظام عتيق من التَّمَثُّلات الدينية لا تساعد على إغناء وإثراء العبقرية الروحية للزمن الراهن. وكانت النتيجة المفجعة: العالم لا ينتظر أي اعتبار روحي من إسلام بقي حبيساً لخطأ في



تصوره يشعره بالاكتفاء الذاتي ويختزل الغرب كله في الامبريالية ويحيله إلى خطيئته الأصلية: الاستعمار. إلا أن للإسلام، كما سبقت الإشارة، مصادر ثرية يستطيع بها أن يخاطب العالم ومن ثم يخرج من هذا الوضع القاتل الذي يعزله باستمرار.

يُنْتَظر من هذا التراث(التقاليد) أن يقوم بتجديد جوهري في تصوّرات الإنسان عن ذاته وقراءة نصوصه انطلاقاً من مسألة أساسية وهي: ما الغرض الإلهي الذي ظهر في بداية عصر الحداثة وما زال ينتظر منا المشاركة الواعية من أجل تحقيقه بالكامل؟ أي يمكن أن يشترك فيه المؤمن والملحد. ما المعنى السامي الذي يمكن أن نعطيه للحياة الإنسانية في العصر الراهن، وتُبَادِلنا، بمقتضى ذلك، إمكانية جوهرية لمنحها مزيداً من القداسة؟ نسارع إلى القول، بأن الإسلام يستطيع أن يظهر قدرته على المساهمة في الحوار الذي يجري اليوم حول هذه الأسئلة وغيرها. فقط عليه أن يُظْهِر قدرته على أن يقترح للعالم صورة لإنسان أكثر سمواً وانفتاحاً يشارك في إنارة الطريق للإنسانية الساعية، في هذه المرحلة الحرجة من تاريخها، إلى معادلة النظام الإلهي الذي اهتدت به طوال آلاف السنين. وهكذا، فان «خلافة الله» معناه: أن يغدو الكائن الإنساني على وعي بقواه ومسؤولياته ومقوماته الجديدة حتى يكون على أهبة الاستعداد للخروج من الرحم الذي أنشأنا الله فيه زمناً طويلاً، كما خرج السيد المسيح من رحم أمه العذراء، بحسب ما جاء في القرآن الكريم. وميلاد الابن هو بشرى بقدوم الحدث الأعظم بمرور الإنسانية إلى عصر أسمى.



حين يلتقي الديني بالثقافة

أوليفييه روا

ترجمة: فاطمة بكوش




مكتبة
الفكر الجديد

1. هل الدين جزء من الثقافة؟

إن مسألة العلاقة بين الدين والثقافة ليست مسألة جديدة، وليست أكثر جدة من كون العولمة أمراً مسكوتاً عنه. لقد عرف التاريخ فترات، أو ثقافات، ومجتمعات خاصة، وجدت نفسها متجاوزة بسبب أنظمة اتصال متعلقة بالسوق وبالسيطرة السياسية التي تجرّهم نحو عملية تجريد من الثقافة، تكون أبعد من مجرد امتصاص للثقافة، تقوم به الثقافة المهيمنة، والتي تكون بدورها قد خضعت لإعادة التكوين من طبيعتها العالمية نفسها. وقد تشرح الإمبراطورية الرومانية ومختلف المراحل الكولونيالية (من الاكتشافات الكبرى إلى الامبريالية المهيمنة) أنواع العولمة المحلية هذه. وقد تطورت ديانات كونية مثل الإسلام أو المسيحية لصالح هذه الانقلابات، بل إنها كانت أحد عواملها. مع ذلك فإن عملية العولمة المعاصرة تذهب أبعد من ذلك، إنها تنظم كل مكونات الظاهرة، وتدفعها إلى أقصى حد، بخاصة مكون الخروج من المحلية(Deterritorialisation)؛ فهو يقحم بعداً مسكوتاً عنه، هو بُعْد فك الارتباط (Decouplage) الدائم بين الديانات، والمناطق، والمجتمعات والدول، مما يؤدي إلى استقلالية أكبر للديني. مع ذلك فإن الديانات ليست كلها متساوية في هذا التصور الجديد؛ فالانجليكانية البروتستانتية تتطور في العالم كله، لكننا أمام صورتين متقابلتين(متضادتين) لقراءة ذلك: تفسّر الأولى قوة الديانات من خلال علاقتها بالثقافات - المهيمنة والمهيمن عليها - ومن ثم يُربط امتداد البروتستانتية بالهيمنة الأمريكية، وأصولية الإسلام باحتجاج ثقافة مهيمن عليها هي ثقافة الجنوب[1]. أما

(1) - هذه نظرية فرانسوا بورغا (François Burgat)، نجدها في كتابه «الإسلاموية في الواجهة»، باريس، لا ديكوفارت، 1996.



صورة القراءة الثانية فهي تفضل، على العكس من ذلك، تفسر قابلية الديانة للظهور بوصفها عالمية، بكونها «محايدة ثقافياً» (متحرّرة بالفعل الثقافي، او متوافقة مع أي ثقافة).

هنا يطرح سؤال مهم: هل إن اتساع ديانة ما يتحقق لصالح اتساع ثقافة جديدة؟ أم إنه يحدث نتيجة انفصال الدين عن الثقافة؟ إذا كانت نجاحات البروتستانتية الأمريكية تستجيب للتصور الأول، فإن تطور الإسلام و«الحركات الدينية الجديدة» يستجيب للتصور الثاني.

إن عدم التساوي بين الديانات في المشهد العام، يشرح بشكل كبير خيارات هذا البحث: لسنا بصدد بحث عام حول العلاقات بين الدين والثقافة، فذلك يتطلب تفانيا وعلماً واسعين لا نملكهما. إننا بصدد النظر في كيفية تشكل العلاقات بين الدين والثقافة اليوم، من جديد، من خلال عدد من الحالات، والنظر أيضا فيما يعني ذلك بالنسبة لفهمنا للظاهرة الدينية. هذا ينطبق بالطبع على «الديانات الكبرى»، تلك التي عرفت عبر التاريخ، عمليات امتداد من خلال الغزوات أو أنواع الاعتناق، وعرفت ظواهر الانتقال (Translation) في الثقافات المختلفة، وظواهر التمنطق (Territorialisation)، وكذلك الانزلاق نحو ثقافة علمانية (كما فعلت المسيحية، والإسلام، والبوذية، والهندوسية، واليهودية)؛ ويمكن أن نضيف حالات تاريخية مثل: المانوية (manicheisme)[1]، والأسرار الميثرانية (Mithraisme)[2]، لكننا لن نعالجهما في هذا الصدد. وينطبق ذلك أيضا على «الحركات الدينية» المعاصرة الجديدة. فما يهمنا بشكل خاص، هو ظاهرة اعتناق الديانات، ليس فقط لأن هذه الظاهرة هي أكثر انتشاراً اليوم منها في الماضي (كان ثمة مراحل اعتناق على نطاق واسع في المسيحية والإسلام والبوذية، وحتى في اليهودية كذلك، من دون مقارنة ذلك بما يحدث اليوم)، ولكن لأنها تأتي اليوم من خلال خيارات فردية، مما يجعلها

---

(1) هي ديانة منقرضة تنسب الى ماني بن فاتك (216 م)، حاول ماني اقامة صلة بين ديانته والديانة المسيحية وكذلك البوذية والزرادشتية، فهو يعتبر بوذا وزرادشت ويسوع اسلافه. كتب كتباً كثيراً، بينها إنجيله الذي أراده أن يكون نظيراً لإنجيل عيسى. - ويكيبيديا. (المترجمة).

(2) ديانة غامضة انتشرت في الامبراطورية الرومانية من القرن الاول الى القرن الرابع ميلادي. - ويكيبيديا (المترجمة)



مؤشرات جيدة على «سوق الديني» الذي تضاعف كثيراً بفعل الضغوطات السياسية.

في المقابل، إن الديانات المدينية Civiles (كما استطاعت أن تكون عليه الديانة الرومانية والإغريقية)، والعلوم العامة لقوانين الكون، والديانات التي تسمَّى «بدائية» (نظام من المثيولوجيا والطقوس متصلة بثقافة المجموعة)، ثم أخيراً الديانات الإثنية (يتضح من التسمية أنها تتصل بجماعة بشرية واحدة)، كل ذلك لا يتشكل من تلقاء نفسه بعيداً عن الثقافة التي احتوته. قد يستعار كل ذلك من الخارج بالطبع، لكن العلاقة مع الثقافات الأصلية تظل معروفة، يمكن أن نرى ذلك في تطور الوثنية الجديدة (Neo - Paganism)[1] والسلتية (celte)، جرمانية أو هندية، ويمكن أن نرى ذلك أيضا في علم التنجيم، وفي عقيدة التلقي (Kabbalisme)[2] المنحرفة عن اليهودية- على طريقة مادونا[3]، ثم الفانج شوي[4]، وعلم الكيمياء،...الخ.

وتمثل اليهودية حالة خاصة: فهي ديانة بدأت إثنية، لأنها تحيل على شعب معين، لكنه شعب عرف الشتات (Diasporique، ومن ثم تعرضت هذه الديانة للتنوع الثقافي، وعرفت بذلك إشكالية التضاعف المنتظم للمؤشرات الدينية والمؤشرات الثقافية (على سبيل المثال، في ثقافة اليديشية (Yiddish) العلمانية في أوروبا الوسطى، أو في اليهودية المطورة أمريكياً).

تتموضع الأنظمة الإثنية أو الفلسفية (الكونفوشيوسية مثلاً) في الجهة الأخرى من الصورة: فهي لا تطرح نفسها بوصفها «ديانات» إلا بفعل التماثل، أي حينما تكون في تنافس مع أنظمة دينية بحتة.

---

(1) كلمة تدل على كل الديانات الوثنية، ارتبطت تاريخياً بتوصيف مسيحي لكل الديانات غير المسيحية ما عدا اليهودية. (المترجمة)

(2) القبالا أو ما ترجمته التلقي او الاستقبال، هي انحراف عن اليهودية، وتطلق على مجموعة من المعتقدات التراثية اليهودية المعقدة التي اقتصرت على دارسي التلمود من المتزوجين، وهي مرجع اليهود الارثوذوكس تتصل عندهم بدراسة التوراة في المستوى الباطني والمعاني الدفينة فيها، وهي تنسب الى القرن الثالث عشر، ويرجع أصلها بحسب المؤرخين الى ممارسات ومعتقدات وثنية وجدت قبل اليهودية ثم اخترقتها وترتبط بطقوس غامضة وبالسحر الأسود. (المترجمة)

(3) مادونا ممثلة امريكية معروفة، اعتنقت هذه العقيدة. (المترجمة).

(4) فلسفة صينية تقوم على التناغم مع المحيط والبيئة والتصالح مع الطبيعة، وبذلك يعيش الانسان على نحو ايجابي، ومن دون توتّر.



قد يعترض البعض على شيء من الالتفاف هنا، في قولنا لا يوصف دين بأنه دين إلا إذا أقرت الثقافة المهيمنة اليوم بأنه كذلك؛ وهذا يطيح بحجتنا حول انفصال الثقافي عن الديني، ذلك أن التحديد الثقافي يرجع بشكل غير رسمي إلى الواقع. (مفهوم «الدين» إذا ليس إلا نتاجاً للثقافة الغربية، ليس في محتواه المتنوع ولكن في شكله: الغيب والوحي والإيمان). في الواقع لا يمكن أن ننكر، أن إقامة «سوق للدين» يؤدي إلى معيارية تكرسها، بشكل متناقض، كل أنواع التشريع التي تهدف إما إلى تعزيز احتكار الدين، او إلى تأمين الحرية الدينية، ذلك أن القانون ينتهي إلى صياغة «شكل قانوني للديني» من فرط تحديده إياه من خلال محتواه (مثال ذلك أن كثيراً ما تعرَّف مجموعة ما بكونها متدينة بواسطة النظام الجبائي، إن كان هذا الوضع سلبياً كما في حالة الذميين المسيحيين في القانون الإسلامي التقليدي أو إيجابياً، مع الإعفاء الضريبي، كالذي تمتع به شهود يهوه في فرنسا سنة 2004).

هذا ما نسميه «إعادة تهيئة/ تصميم»(Formatage) الديني من خلال السوق. ليس ثمة شك إذاً، أن هذا الأنموذج من الديني مدين بالكثير للثقافة المهيمنة، أي للمسيحية أو بالأحرى للبروتستانتية اليوم. لكن هذه المعيارية (Standardisation)[1]، هي نتاج العالمية (Globalisation): فهي تحوّل المسيحية أيضاً، المهيمنة في شكلها والمنتقَدة في تقاليدها ومحتواها، ذلك أن العالمية تسمح لديانات أخرى أن تقدم نفسها ضمن هذه الصورة. إن الجدل في علوم الدين، الذي بدا في نقد طلال أسد[2] لكليفورد جيرتز، حين أخذ عليه استعماله تعريفاً مسيحياً للدين لتحليل «ديانات» تخضع لعلاقات مختلفة مع المقدس، ومع المجتمع المحلي ومع فكرة الشفاعة (Mediation)، هذا الجدل يبدو لصيقاً بالانثروبولوجيا وبالتاريخ، لكنه جدل مسبوق ومتجاوز: العولمة تمنح الديني مرجعية وتعيد تهيئته، فهي تقود إلى التفكير فيه ضمن الأصناف المشتركة المفروضة على المؤمنين.

سنواجه هنا سؤالاً مربكاً: أليست إعادة تهيئة الديني نتيجة للهيمنة الثقافية للنموذج الأمريكي - الشمالي؟ باختصار نقول: حينما نرى ظهور ما يسمى: «ماكدونالد حلال»،

---

(1) [المعيارية هنا بمعنى إيجاد صيغة مرجعية مرتبطة بالمنفعة نفهم من خلالها الديني المترجمة].

(2) طلال أسد: جينيالوجيا الديانة، نيويورك، جامعة جون هوبكنز. 1993، ص 43S.



أو «مكة كولا»، فمن الرابح هنا حقيقة؟ الشريعة أم الوجبات الغذائية السريعة؟! مكة أم أطلنطا؟ تفرض هذه المعيارية نفسها أيضاً على الثقافة المهيمنة وتخلق منتجاً مستقلاً، فالإنجيلية في أفريقيا ليست مجرد منتج صدّرته الامبريالية الأمريكية. إن الرؤيا السياسية باتجاه الهيمنة، أو لنقل التفوق، لا تتنبه إلى ظواهر استرداد السيطرة وقلب الأوضاع (من الغريب أن الفكر التقدمي اليوم، الذي يعرف بكونه معادياً للامبريالية، قد أصبح جوهرانياً (Essentialiste).

كيف أن القانون ينشئ الديني، مثلاً (في الولايات المتحدة كما في فرنسا التي يفترض إنها لائكية)، وحول الممارسات المعيارية[1] (Normatives) التي تجعل المتدينين في الشتات يخضعون لأنموذج الديني المهيمن في الغرب. لكن بوسعنا أيضاً أن نعكس المسألة، ونظهر أن الأنموذج المعاصر للديني، مثلما العولمة، أو أي نتاج لثقافة ما، ليس نتاجاً للبروتستانتية الانكلوساكسونية، بل بالعكس، يعبر عن توافقه التام مع فكرة التجرد من الثقافة، وفكرة الخروج من المحلية (النتيجة اللازمة، إذاً، سوف تكون أن نرى في الثقافة الأمريكية، نهاية للثقافة، رؤية قد تروق لبعض المعادين للأمركة من الفرنسيين[2])، أو بطريقة أقل جدلاً، نظهر كيف أن العالمية تعمل جيداً حين يتحمل الفاعلون فكرة فك الارتباط Decouplage بين المؤشرات الثقافية والمؤشرات الاقتصادية والمؤشرات الدينية.

الثقافة الأمريكية بوصفها ثقافة خروج الثقافي:

فلنضع بداية قواعد المناقشة، فنتناول كلمة ثقافة بمعنيين:

النتاجات ذات النظام الرمزي، والتمثلات الخيالية، والمؤسسات الخاصة بمجتمع ما.

النتاجات الرمزية التي تقيَّمُ اجتماعياً بكونها جانباً جمالياً مستقلاً(الفن).

في المعنى الأول، يقوم الأنثروبولوجيون وعلماء الاجتماع بتناول موضوعة الدين بوصفه نظاماً رمزياً ضمن أنظمة رمزية أخرى؛ فهو هنا ينظر إليه بوصفه جزءاً أصيلاً من

(1) [تسمية غير محددة تغطي مجموعة من القواعد المرتبطة بدراسة الجوهر والثابت على العكس من دراسة المتغير والعرضي، ويختلف المصطلح من مجال إلى آخر، وهو في الفلسفة يأتي مقابلاً للوجودي، يعطي الأولوية للجوهري على حساب الموجود، ويحدث جدلاً بين الثقافة والطبيعة. المترجمة]..

(2) ينظر، فيليب روجيه «العدو الأمريكي»، باريس، Le seuil, 2004.



ثقافة ما، بل هو من الثقافة. فكثير من الديانات لا تعد نفسها، في كل الأحوال، سوى أنها جزء من ثقافة ما، وبشكل أدق نقول إنها تأسست كديانة من حيث الشكل فقط، بكل ما يعنيه ذلك من مفارقة تاريخية(Anachronisme)، وتمركز عرقي (Ethnocentrisme) (لقد ألف مارسيل غراني، عالم الصينيات الكبير، ضمن خط المبشرين اليسوعيين في الصين، كتاباً عنوانه: «ديانة الصينيين»، في حين أنه لا يوجد مقابل محدد لكلمة الدين في اللغة الصينية، حيث نجد بدلاً من ذلك كلمة مدرسة (Jiao).

لكن هذا التعريف تحديداً، يواجه الاستثناء الديني، الدين الذي يرفض أن يكون مجرد نظام من المعتقدات ضمن أنظمة أخرى، لأنه يؤكد أنه يقول الحقيقة، أو انه هو الحقيقة. فالديانات تعد نفسها حاملة لرسالة كونية، تسمو على الثقافات. بالنسبة إليها، فإن الإيمان ليس مجرد اعتقاد أو محاولة للتوافق مع المجتمع، إنها تؤكد علاقة مع الحقيقة لا تدخل ضمن خانة «الثقافة»، ذلك أن الإيمان يقدم حقيقة أكبر من المسألة الثقافية. إنها ترفض أن تكون الدولة والأمة الفضاء الوحيد للنظام الاجتماعي، هذا وإن دعت في متنها إلى الولاء لهم.

نتناول هنا تصنيف الديني من خلال المؤمن، وليس من خلال المتخيَّل أو من خلال المؤسسات الخاصة بمجتمع ما. إن وضع المؤمن يتجه نحو التجاهل المجّاني في العلوم الاجتماعية التي تعمد إلى جره نحو الدراسة الإحصائية ودراسة سلوك الجماعة، ومن ثم إلى الإبعاد (والحجة: يقول المؤمن أشياء أخرى غير التي يزعم قولها).

إن نظرية التغريب/ الإبعاد (Alienation) هذه، هي في صميم ما يقوله الدين عن نفسه (ما قال به فيورباخ، وماركس، وفولتير أيضاً، وحتى موراس: من أن ما يهم هو الوظيفة الاجتماعية للدين). وما اللائكية، على الطريقة الفرنسية، سوى الشكل السياسي لإقصاء (وليس بالضرورة قمع) كلمة المؤمن (حين نحصرها في خانة الخاص). فالمشكلة هي بالضبط في أن «عودة الديني» هذه تتمثل بدايةً في رفض المؤمن لما يراه من تقزيم لكلمته، وحصرها في خانة الخاص. إننا نعلم هذا، وقد نأسف على ذلك، لكنه واقع الحال.

إذا ركّزنا على الديانات التي تحيل على نظامٍ متعالٍ، هو نظام الحقيقة والمطلق،



فإن العلاقة بين الدين والثقافة تبدو علاقة عرضية وظرفية أيضاً. ذلك أن من شأن الدين أن يطلب لنفسه وضعاً أعلى من كل ثقافة، حتى وإن كان يستطيع عد نفسه دائم التجسد من خلال ثقافة ما في لحظة ما (موقف الكاثوليكية تجاه التجرد من الثقافة، وهو تطبيق لمفهوم تجسيد المسيح)، أو أنه يصنع ثقافة ما، وهذا تحول في بنية السلوك الديني (habitus)، ضمن المعايير الدينية؛ بمعنى أنه تحول في سلوك موارب، وثابت لا علاقة له بالإيمان، ولا حتى بالمعتقد، يظهر المفهوم الثاني في الاستعمال الكثير لبعض المسلمين لمفهوم «الثقافة الإسلامية»، حيث يتعلق الأمر بصيغ/ قواعد ثقافية ترتبط بالأسرة، والاختلاط، والتعفف، والغذاء،...الخ، إنها تختلف عما يفهمه المستشرقون الغربيون من عبارة الثقافة الإسلامية، من أنها تتضمن الفن والعمارة، والحياة المدنية...الخ.

سنتحدث إذاً عن «ثقافة بروتستانتية» ضمن سياقات متنوعة كثيراً (عن التزمت الأمريكي المطالب بشرح كل شيء للمجتمع البروتستانتي الفرنسي الأعلى (HSP)، الذي تشكل من الاعتدال Retenue والسرية والصفقات الجيدة).

في الحالتين، فإن الذي يدرك من مصطلح الثقافة لا يحمل أهمية الدين:

في الواقع لا يطرح الدين نفسه بوصفه ديناً إلا حين ينحلّ، بشكل واضح عن الثقافة. حتى وإن تم ذلك تحت ضغط مؤقت وهشّ وبمقدار غير ملموس. فجأة، يتوقف مفهوم الدين عن العمل ضمن أنظمة، حيث كل ما يرتبط بالدين فيها (التقوى، المقدس)، ينظر إليه بوصفه أمراً ثقافياً (ديناً مدنياً)؛ فالمعصية هنا هي مسألة حداثية، لأنها تفترض هذا الانفصال بين الدين والثقافة.(من هنا طرحت، لدى المؤرخين، مقولة: «هل آمن الإغريق بأساطيرهم؟»، [ديانة رابليه ـLa religion de Rabelais][1]. إن عدم تديّن سقراط لم يكن بسبب قلة «إيمان» (إن قول ذلك هو مفارقة تاريخية Anachronisme)، ولكن كان بسبب ما كان ينظر إليه على أنه عدم مراعاة للمصلحة العامة، Incivisme، وفتنة، واحتقار للنظام الديني للمدينة، والاتهام الحقيقي كان الاتهام الثاني، لأن سقراط

---

(1) بول فاين Paul Veyne، «هل آمن الإغريق بأساطيرهم»، مجموعة «Points essays»»، باريس، Seuil، 1992؛ لوسيان فابر Lucien Febre، «قضية عدم الإيمان في القرن السادس عشر»: ديانة روبلان، باريس، البين ميشال، 1968.



«يفسد الشباب، فاحترام آلهة المدينة، إذاً كان مسألة ممارسات وليس مسألة إيمان[1]».

إن الدين الذي يرى نفسه ديناً «حقيقياً» هو الذي يعرض بشكل واضح، في لحظة ما، الثقافة على أنها شيء مغاير، حتى وان حاول أن يمتلك هذه الثقافة، أو أن يصنع أخرى. سنجد لدى رجل الدين البروتستانتي ريشارد نايباهر Niebuhr صفحات قوية جدا حول التوتر المتأصل بين المسيحية وبين أي ثقافة بما فيها الثقافة الغربية؛ بل إن المسيحية ترتاب من كل إسقاط Retombee ثقافي لها، لأنها بذلك تكون قد خانت المبدأ الأساسي للدين[2]. بالنسبة لنايباهر، لا يمكن التملص من الثقافة، وهي النتاج البشري وشرط من شروط حياة الإنسان في الأرض، لكن العلاقة بين المسيحية **والثقافة، هي بالضرورة علاقة توتر. في المقابل، فإن الدين لا يستجيب لاشتراطات** العولمة والعالمية إلا إذا قدم نفسه، وإن بطريقة خفية، بوصفه غير ثقافي. ليس ثمة محدد ثيولوجي يشير إلى أن هذا الدين أو ذاك يفتقر إلى العالمية، كما سنرى: إن الأسباب التي يمكن أن توضح هذا الإخفاق معقدة جداً ومرتبطة بمحددات أخرى. والتذبذب الحاصل بين التجريد من الثقافة Deculturation، والاختراق الديني للثقافيInculturation[3] يؤشّر لاتساع أي دين يجابه، بانتظام، ثقافة ما، بوصف الأخيرة شيئاً «مغايراً» له، سواء تعلّق الأمر بثقافة الآخرين، او بثقافة قام الدين نفسه بإنتاجها، لكنه مع ذلك يتحول إلى العلمنة والاستقلالية. هنا ثمة ثلاثة احتمالات بالنسبة للدين: التفكير في الثقافة بوصفها دنيوية، أو علمانية، أو كافرة.

- **دنيوية** (Profane): ثقافة غير مبالية بالديني، إنها مبتذلة، ومتقلبة، وتابعة، **فهي إذاً** لم تحفل بالروح والإيمان، وما استقلاليتها سوى وهم.

- **علمانية**(Seculiere): هي ثقافة غير دينية لكنها شرعية، **فهي تصل إلى مستوى**

---

(1) Cf. كتاب جون ايف شاتو الممتاز حول أحد محاورات أفلاطون Euthyphron، وفران – Vrin، 2005 (الطبعة الثانية)، خاصة ص 191.

(2) – ح. ريشارد نيباهر، المسيح والثقافة (انجليزي)، كتاب مذكور سلفاً(op، cit)، بخاصة الصفحتان 30 و31. ليس مصادفة أن نجد في البروتستانتية التعبير الأقوى عن تعالي الإله المطلق، ذلك ان البروتستانتية ولدت نتيجة رفض «وثنية» المسيحية!

(3) – ارتبط مصطلح Inculturation بالمهات التبشيرية المسيحية للإشارة إلى الطريقة لمواءمة الدعوة إلى الإنجيل مع ثقافة ما. هو مصطلح قريب من مصطلح التثاقف Acculturation في علم الاجتماع لكنه مختلف عنه. فالمصطلح الاخير يعني بالتقاء ثقافتين، في حين أن المصطلح الأول (Inculturation) يعنى التقاء الإنجيل مع ثقافات مختلفة. فالأول مفهوم ديني، والثاني مفهوم انثروبولوجي.



الاستحقاق Dignite وتتمتع بالشرعية والاستقلالية، لكنها تتحدّد من خلال الديني، لأنها تعتمد على الإدارة الجيدة للمجتمع، لا على النتائج النهائية، يفوض الديني منطقة ما لسلطة مستقلة، بمعنى آخر لـ «الجانب العلماني» (للمصطلح أصل قانوني)، هناك إذا، نظامان للزمان والمكان، نظامان للمعيار: التيولوجي والقانوني.

- كافرة (Paienne): قد تعبّر الثقافة عن طابع ديني، لكنه طابع يتضاد مع الديانة المهيمنة:

فالثقافة ثابتة ومنسجمة، إلا أنها تحمل قيماً لا تتقابل مع القيم الدينية فحسب، وإنما تأخذ مكانها (مثل قيم الحرية المطلقة للإنسان في مقابل تقديس الطبيعة أو تقديس مجموعة اجتماعية). إنه زمن الآلهة المزيفة (الإنسان، الثورة، العرق، الدولة).

لا علاقة لهذا التصور بالثيولوجيا الخاصة بهذه الديانة أو تلك. نجده بالطبع واضحاً في المسيحية، وإن بقيم وتقسيمات تختلف بحسب المفكرين (كان الجدل حول درجة استقلالية العلماني عنيفاً في كنيسة العصور الوسطى، وهو الذي وفّر اشتراطات العلمنة). لكننا نجد هذا التصور في الاسلام أيضاً على العكس مما يفكر فيه الكثيرون؛ فالدنيوي (Profane) مفكر فيه في الإسلام ضمن المنطقة القائمة بين الحلال والحرام: المندوب (المستحب)[1].

والمكروه (وهو غير المنصوح به)، ولا سيما المباح (محايد)، هذه ثلاثة تصنيفات، لا تملك تموضعاً حقيقياً [في الفقه]، تفلت من القاعدة الدينية. فالعلماني في الإسلام هو ما كان من استقلال السياسي واستقلال القانون التقليدي (Coutumier) - حتى وإن فضَّل بعض أساتذة القانون أن ينزعوا إلى إنكار أو تقزيم هذه الاستقلالية التي تفرض نفسها، عليهم على الأقل وما كان من مثل مفهوم «التعزير»[2] أيضاً الذي يعني العقوبات التي يستطيع ولي الأمر أن يفرضها بنفسه باسم المصلحة العامة.

إن الجدل يعنى بإدارة التصنيفات واتساعها أكثر من عنايته بالتصنيفات نفسها.

---

(1)المندوب: مصطلح فقهي، وهو الفعل المفضّل القيام به شرعاً مع جواز تركه. فاعل المندوب مُثاب وتاركه غير مُعاقَب باتفاق الاصوليين - المترجمة.

(2)التعزير في الاسلام هو العقوبة المشروعة بغرض التأديب على معصية أو جناية لا حد فيها ولا كفارة، او لها حد لكن لم تتوفر الشروط لتنفيذه. وقد يعزر الحاكم محكوميه، او السيد عبده، أو الزوج زوجه، أو المعلم تلاميذه، أو الأب أولاده...الخ.ـ (المترجمة).



تنحى المذاهب الأصولية والمتشددة، بطبيعة الحال، إلى تقليص المجال الذي منح للمجالات الثلاثة، وفي المقابل، فإن الديانات المعلمنة أو الباطنية (Mystiques) يميلون إلى فكرة وجود القدسية (Le Divin) في مجمل المجال الثقافي. وقد انتقد عدد من الثيولوجيين المسيحيين (أمثال تيهارد دو شاردان، وتيليش، وبونهوفار، وكوكس) هذا الانتقاص من الدنيوي، لكن نظر إليهم نظرة لوم من قبل الأوساط المحافظة، كونهم أذابوا الديني في الثقافي على طريقتهم.

في التمفصل الحاصل بين الدين والثقافة، تظهر أربعة عوامل على المحك:

- العلاقة بين العلامة الدينية والثقافة، وبين المعيار - التدين - الثيولوجيا.

العلامة الدينية: إنها المؤشر، والحركة، والاسم، والحقل الذي يكرس قدسية شيء ما، أو مجال ما، أو شخص ما: (الحلال، اللحم المذبوح بالطريقة الحلال، التبريك، المناسك، التعميد....) إن هذه العلامة متحركة، فأنشودة مقدسة يمكن ان تستغل بطريقة دنيوية، او يمكن أن يستحيل طبق عادي الى طبق مبارك، أو وجبة من ماكدونالد. أن تتحول الى حلال، حجاب يمكن أن يكون مطابقاً لمواصفات الشريعة أو أن يكون على الموضة...

المعيار: يتعلق الأمر، بدءاً، بمعايير واضحة تختص بها ديانة ما، قد تعتمد على القانون أو على الأخلاق. ولكن كما سنرى، فإن معيارية الدين موضوع يستدعي دائماً قراءة ثانية، ومن منطلق الفهم الاجتماعي والثقافي لهذه المعايير أيضاً.

إن هكذا معيار هو مركزي، في لحظة ما، لكنه يتحول إلى هامشي بالنسبة لمعيار آخر (التفريق بين الجنسين أو التعفف على سبيل المثال). ثمة تفاعل بين المعيار الديني والمعيار الثقافي، حيث يمكن لهما أن يلتقيا (ليست العقلية اللائكية لجول فيري Jule Ferry مختلفة، بشكل أساسي، عن تلك التي نجدها في المسيحية، لكن الحرية الجنسية لسنوات الستينات - الجنس خارج إطار الزواج والحرية الجنسية للنساء، والمثلية الجنسية...، قد تجرّ معها شرخا Hiatus متنامياً).

يترنّح العقاب/ اللعنة خارج إطار المقبول، وهو يتواجد في كل مكان، فالممنوع متحرّك. ولقد أصبحت الكنيسة الكاثوليكية، وبعد فترة من ممارسة التوبيخ الممزوج ببعض التساهل النسبي، تحاكم، وبشكل أكثر حدة، ممارسات تحديد النسل، ابتداء من



القرن التاسع عشر، ثم تتوج ذلك بحكم قاس في نهاية القرن العشرين، في الوقت الذي أصبح فيه رفض الإجهاض ركيزة الكنيسة في معركتها مع الثقافة الحديثة.

تتعارض الحراكات الاجتماعية والحراكات الدينية وتتطابق في الوقت نفسه، ويبقى القبول المحك في العلاقة بين المعايير والثقافة. لكنها علاقة معقدة: لقد أضحت المثلية الجنسية موضوعاً فضائحياً في مصر في سنوات التسعينات، من دون أن يتغير المعيار الديني، والشيء نفسه بالنسبة للانجذاب الجنسي نحو الأطفال في الكنائس: مؤكد أن النظام الكنسي أدانه، لكنه تعامل مع الموضوع بشكل أقل أهمية في حين أنه أصبح في بضع سنين مضت غير مقبول لدى الرأي العام. فمسألة «الفضيحة» هي أيضاً مسألة اجتماعية وثقافية بشكل واضح.

التدين، بمعنى أن نحيا بالإيمان: إنها الطريقة التي يجسد بها المؤمن علاقته بالدين، إنه الحياة المعيشة واقعاً، إنه العمق الداخلي، والإحساس الديني، ولكنه أيضاً الطريقة التي يطرح بها المؤمن نفسه أمام العالم الخارجي. ما نوع الرهان هنا؟ هل هو الخوف؟ السلام في العالم الآخر، أم السلام في الأرض، أم الآتي؟، أم تحقيق الذات، أم الإنسان النزيه؟، هل هو عقاب للذات؟ هل هو الإنسانية الدينية؟ هل هو معنى أن تكون أنت؟

إن أشكال التديّن متنوعة، وقد تتطابق بشكل كبير مع علوم الدين أو تكون مختلفة.[1] ليس التديّن ثيولوجيا، مرة أخرى، لكنه قد يعتمد على ما يسميه نايباهر بالثقافة الدينية.

الثيولوجيا/ علوم الدين/ علم اللاهوت: هو مدونة خطابية من المعتقدات المعقلنة والمطروحة بطريقة منهجية، وهي موضوع نقاشات وإعادة تأويل. تبني مدونة الثيولوجيا نفسها وتناقشها، ويكفي أن نرى نقاشات القرون الأولى للمسيحية، حيث يعاد تعريف الإيمان بشكل مستعصٍ في تصنيفات الفلسفة الإغريقية، التي لا تستوعب مثلاً مفهوم الانبعاث.

المسألة نفسها سوف تطرح في الإسلام واليهودية. مع سبينوزا وانبثاق الديني: قد يتحوّل الثيولوجي بدوره، إلى نظام فلسفي يقصي «الإله الحي»[2]. وعلى العكس من

(1) في التدين البروتستانتي يمكن أن يكون المسيح هو «الإله» أو يكون «صديقي».

(2) يرى ليو شتراوس إن الفلسفة والثيولوجيا مؤسستان على نظامين مختلفين بشكل جذري. وإن العملية التي قام بها سبينوزا بإقصاء «الإله الحي» من الفلسفة تمنع من طرح مسألة القيم بشكل انطولوجي.. بالنسبة لشتراوس كما هو شان نايباهر، فإن التوتر هو توتر بنيوي بين الدين بوصفه



ذلك، فإن الديانات التي لا تطرح نفسها بوصفها ثيولوجية، بمعنى تلك التي تحيل على أساطير أكثر من إحالتها على متن دوغمائي/ نظري من المعتقدات، يمكن أن نشهد إنشاء الفعل الثيولوجي بعد ذلك، تحت تأثير النموذج الديني الذي وضعته الديانات الموحدة الكبرى، والذي يستلزم أن ترافق كل ديانة مدونةٌ ثيولوجية (سنرى ذلك في الهندوسية).

معتنقون ومبشّرون: الصدمة بين الثقافة بالدين:

أ. الثقافة ومقدماتها:

قبل الخوض في مسألة العولمة، وجب الرجوع إلى الوراء. كيف استطاعت ديانات عالمية، **وهي التي تزعم، بحسب تعريفها، إنها تتجاوز الثقافات الإنسانية، أن تسير** علاقتها مع الثقافة بشكل ملموس؟ مرة أخرى نقول إن الأمر لا يتعلّق باقتراح أطروحة ما حول تأريخ الأديان، ولكنه يتعلّق بمناقشة التناول النظري، وغالباً العملي، للمسألة الثقافية من خلال بعض الديانات الكبرى من أجل حل لغز التطورات الدينية الحالية وفهمه.

نلاحظ بدءاً أنه لا وجود لتصورات ثابتة خاصة بكل ديانة؛ ليست علاقة المسيحية بالثقافة علاقة واحدة منسجمة، حين تكون المسيحية مذهباً في الإمبراطورية الرومانية، أو حين تصبح الديانة الرسمية لهذه الإمبراطورية، أو حين تتبناها المجتمعات «غير المتحضرة»، أو حين تخوض الحروب الصليبية، أو حين ترافق الجيوش المستكشفة والمغامرة في غزواتها، أو حين تنغرس بعد ذلك، في الإمبراطوريات الاستعمارية في أوروبا. الشيء نفسه يقال عن البوذية حين تحاول أن تكون بديلاً عن الهندوسية، أو حين تصل في الصين ثم إلى اليابان، أو حين تصدر نفسها نحو الطبقات الوسطى في الغرب. ومن جهته، أصبح الإسلام التعبير عن العروبة، حين تجاهل، منذ نشأته، الجانب الدنيوي لهذه العروبة؛ ومع ذلك فقد تعلمن في الثقافة العربية في العهد الكلاسيكي واخترقته الثقافات الفارسية والهندية.

لقد تأخر ظهور مسألة ثقافة الآخر في العالم المسيحي، قد يكون مفهوم الثقافة

سماوياً، وكل ما هو من قبيل الدنيوي؛ بما في ذلك الفلسفة والثقافة. ينظر: «تقدم أم تراجع -prog ress or return الأزمة المعاصرة في الحضارة الغربية. اليهودية الجديدة، مجلد لرقم 1 مايو 1981، ص: 17 – 45.



بالمعنى الانثروبولوجي حديثاً (بدأ في القرن التاسع عشر)، لكن غياب الكلمة لا يعني أن المبشرين والدعاة لم يكونوا واعين للمسألة؛ لقد وضعوا الثقافة عموماً في خانة «المعتقدات، والماورائيات، والطقوس». في الواقع كانت المسألة مرتبطة بمعرفة في أي خانة دينية توضع العلامات الثقافية التي نجدها لدى المجتمعات الأخرى: هل في خانة الدنيوي، أم العلماني، أم الكافر؟

كان الموضوع الملتبس الذي غلب على المشاحنة بين الطقوس الدينية في الصين، يدور حول معرفة ما إذا كانت المشاركة في طقوس (Culte) الإمبراطور تنم عن وثنية بغيضة، أم أنها مجرد تعبير عن الولاء السياسي المفروض ذي الطابع العلماني؟

لم تعترض الكنيسة الكاثوليكية أبداً على شرعية أباطرة الصين، ولم تنتقد روما أبداً الآباء اليسوعيين كونهم تابعيها المخلصين، لقد أقرت الشرعية العلمانية للسلطة، لكن المسألة المشكِلة كانت كيفية التعبير عن هذا الولاء أثناء طقس رسمي. حيث لا يمت هذا الطقس للدين بصلة، بل قد يكون فعلاً وثنياً. لقد كانت المشاحنة مثيرة بسبب من أنها طرحت معيارية مفهوم الدين، فهل الكونفوشيوسية نظام ديني، أم أنها التعبير الإيديولوجي لفكرة السلطة[1]؟ فمنذ أن أقرت الكونفوشيوسية بوصفها ديناً من خلال الفاتيكان، نظر إليها بوصفها ديناً وثنياً. لكنها معروفة من الخارج بوصفها ديانة.

لطالما نظر إلى الثقافة الوثنية (Paienne) بأنها تعرقل انتشار الإيمان؛ لذلك لم تكن هذه الثقافة لتستمر مع كونها وثنية، وإنما أمكن لها، في ما مضى، أن تتحول إلى علمانية وحسب، مع الاستمرار في التشكيك بها؛ إذ وراء قناع الحياد الديني الذي تلبسه، يمكن أن تنشر قيماً وثنية (قضايا مثل الحشمة في الملابس وفي الموسيقى...)! ولن ينظر إليها بإيجابية إلا بعد ذلك بكثير. إن تعريف مفهوم «الثقافة االانثروبولوجية» (الذي انبثق بعد سنة 1945)، وانتشاره هو الذي حفز بعض الديانات إلى ضم المصطلح لحسابهم، ولعل الأمثلة الأحدث على ذلك، المجمع الفاتيكاني الثاني[2]، والحوارات الثقافية

(1) ينظر: جون فرانسوا بايتر ضد فرانسوا جوليان، كتاب ذكر من قبل.

(2) هو مجمع كنسي كاثوليكي انعقد بدعوة من البابا يوحنا الثالث والعشرين بين عامي 1962 و1965 وصدر عنه جملة من القرارات والمراسيم والدساتير والإصلاحات، كان أبرز هذه الإصلاحات التخلي عن استعمال اللاتينية في الصلاة وإبدالها باللغات المحلية، والإقرار بالحركة المسكونية وغيرها. (المترجمة).



التي تشرف عليها السلطات في البلدان الإسلامية بعد 11 أيلول 2001. عدا ذلك فقد استخدم الإسلاميون مصطلح الثقافة استخداماً واسعاً. وفي تاريخ سابق لذلك، كانت ممارسات المبشرين، على الرغم من أنهم لم يملكوا مفهوماً إجرائياً للثقافة، تتوافق ضمنياً مع المسألة الثقافية.

في كل مرة نفكر في العلاقات بين الدين والثقافة، ننزع إلى التنقيب دوراناً حول كلمة «ثقافة» من خلال اللعب على سوابق صرفية، من قبيل (Deculturer) التجريد من الثقافة، و(Acculturer التثاقف، و(Inculturer) إحلال ثقافة محل أخرى/ الإقحام الثقافي. و(Exculturer) [1] الخروج من ثقافة ما. يقوم الدين بعملية التجريد من الثقافة حين يزمع القضاء على الوثنية (كما فعلت المسيحية الغازية في أمريكا، والإسلام التقليدي في شبه القارة الهندية)؛ ويتثاقف حين يتوافق مع الثقافة القائمة (يهود «الحسقالا»[2]، المسيحية والإسلام في الهند)؛ ويقوم بعملية الإقحام الثقافي حين ينوي الاستقرار في قلب ثقافة ما (مسيحية السكان الأصليين لثيولوجيي أمريكا اللاتينية)؛ ثم هو يخرج من ثقافة ما حين يرى نفسه في تراجع ضمن ثقافة مهيمنة كان طرفاً أساساً فيها، وفجأة أو بشكل تدريجي، تظهر له في شكل سلبي، كافرة (Paienne)، أو غير متدينة، وبالتالي مفسدة (رد الفعل الكاثوليكي والإنجيليكي في نهاية القرن العشرين، حركة جماعة التبليغ في الاسلام).

لكن الدين يصنع الثقافة أيضاً، فهو يضع/ ينظم اللغة، ويطور الكتابة، ويلهم بفن ديني يتعلمن، بالضرورة، في ما بعد... وقد يعرَفُ من خلال شعب ما، فيصبح بذلك ديناً اثنياً، كما هو الشأن في بعض الكنائس الأرثوذوكسية شرق أوروبا. وقد يعرف من خلال ثقافة، أو قد لا يعدو كونه ثقافة (كان هذا حال الكاثوليكية بمفهوم شارل موراس Charle Maurace: بالنسبة إليه لم يعد للإيمان أي أهمية) قد يصل الدين إلى مرحلة يخسر معها بعده الديني ليستحيل إلى مجرد علامة هوياتية (والمثال الذي أقدمه ههنا هو الحزب الشيوعي المسلم الذي أنشأه سلطان كالييف في روسيا البلشفية

---

(1) المصطلحان الأول والثاني كلاهما يأتيان من الانثروبولوجيا، أما الثالث فقد تبناه مجلس الفاتيكان الثاني، وأنشأت الدكتوره دانيال هيرفيو ليجي المصطلح الرابع في كتابها: المذهب الكاثوليكي: نهاية العالم، باريس، بايارد، 2003.

(2) الحسقالا: مدرسة هدفت إلى تكريس اليهودية ضمن أفق التنوير في القرن السابع عشر.



سنة 1918، ويمكن لنا أن نذكر مثالاً آخر هو مثال البروتستانت والكاثوليك في ايرلندة الشمالية، حيث يمكن للمرء أن يكون بروتستانتياً ملحداً، أو كاثوليكياً شيوعياً).

إن علاقة الدين بالثقافة تتأكد من خلال الانتقالات وأنواع العبور، في حين أن فهماً عميقاً متبادلاً بين الدين والثقافة، من شأنه محو الاختلافات في أعين الفاعلين كما في أعين الملاحظين في رؤيتهم لكل منهما. المعبر الأول هو، بالطبع، اعتناق دين ما، فهو يؤشر على الفصل بين الدين والثقافة، ذلك أن المعتنق لدين ما يبحث عن دين وليس عن ثقافة. ونحن، بالطبع، نستثني الاعتناقات التي تحصل بفعل التزام ما، تلك التي ترتبط بارتقاء السلم الاجتماعي، وبإرادة ترك ديانة متصلة بثقافة أقلية لغرض الالتحاق بالمجتمع المهيمن، كما هو الشأن بالنسبة للموظفين العثمانيين من أصول مسيحية ممن اعتنقوا الاسلام، أو يهود الحسقالا (الأنوار)، الذين تحوّلوا إلى البروتستانتية في بلدان الشمال (منهم عائلة ماندلسون Mendelssohn في ألمانيا)، وإلى الكاثوليكية في الجنوب، بين نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر. وكذلك بالنسبة للذين أجبروا على التحول إلى دين آخر (كما حدث لليهود وللمسلمين في اسبانيا بعد ما يسمى بحروب الاسترداد Reconquista [التي انتهت بسقوط الأندلس]). وهؤلاء لا تجذبهم الثقافة المهيمنة بل يبحثون عن الحفاظ على تقليد ما (الماران Marranes، والكريبتوس Cryptos من كل الفئات)[1]. إننا نهتم، بشكل أساسي، لأنواع الاعتناق التي تأتي عن قناعة.

إن كلمة اعتناق مرتبطة بتغيير الديانة. إننا لا نعتنق ثقافة، بل يمكن أن نتبناها او نتعلمها. إن فجائية الاعتناق تؤشّر بوضوح على انفصال الدين عن الثقافة. لذلك فإن الذي يعتنق ديناً آخر ينظر إليه غالباً بريبة: فهو «خائن» (مرتد:،Relaps, Renegat Apostat)[2] بالنسبة لنظرائه في الديانة الأولى، وهو المستجد Neophyte الذي لا يزال غير مأمون الجانب بالنسبة لإخوانه في الدين الجديد. في الواقع فإن الارتياب من المعتنق الجديد مبعثه رؤيتان متناقضتان؛ فمن جهة يربط الدين دائماً بالثقافة، وبذلك

(1) تسمية أطلقها الأسبان في القرن الخامس عشر على الذين دفعوا إلى اعتناق الكاثوليكية من اليهود. (المترجمة).

(2) مصطلحات دينية كلها تعني المرتد أو الآثم. (المترجمة).



فان المعتنق الجديد متهم بالانتساب الدائم لدينه القديم بما انه احتفظ بثقافته، لذلك نجد منتقدي جون ماري لوستيجيه Jean - Marie Lustigier [1] يثيرون دائماً مسألة يهوديته. في حين طاردت اسبانيا في عهد حروب «الاسترداد» كل ما يمكن أن يتصل بالثقافة العربية عند الموريسكيين[2] (وليس ما اتصل بالإسلام فحسب) (مثال ذلك منع المعتنقين إنشاء الحمامات الشعبية بوصفها تقليداً عربياً).

وفي الإسلام نجد الكاتب الرائع محمد أسد (ليوبولد فايس)[3]، الذي أصبح سفيراً لباكستان في الولايات المتحدة أثناء إنشاء الدولة الباكستانية قبل أن تنتكس، نجده لا يكاد يذكر اليوم.

ومن جانبهم، يرتاب النشطاء اللائكيون أيضا من المعتنقين الجدد، لذلك نجد أن ثمة لهجة تشكيك في أمر المتخصصين في اللاهوت، وذلك في سياق المناظرات التي تعنى بالإسلام في فرنسا، بأنهم دعاة غير معلنين لتغيير الديانات[4]. في سياق آخر، إذا كان المعتنق شاهداً على عالمية الدين، فهو أيضاً دليل على انفصال الدين عن الثقافة، وهو بذلك متهم بالتعصب أيضاً؛ أي بوصفه تعبيراً عن معتقد غير مقنن، وغير مكيّف، وغير مشذب، بسبب انغراسه في ثقافة أصولية، فإيمانه لم توجهه ثقافة. ولا يدرك المعتنق «المسكوت عنه» [في دينه الجديد]، ويفاجئه دائماً ما يبدي له أصدقاؤه الجدد من فتور. سنة 2008، قام منصور ايسكوديرو Escudero بتقييد نفسه بعمود المسجد

---

(1) هو شخصية مرموقة في الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، وكبير أساقفة باريس من 1981 إلى 2005،من أب وأم أصولهما من يهود الاشكيناز القادمين من بولونيا. وقد صرح أنه لا يتنكر لهويته اليهودية على الرغم من اعتناقه المسيحية. (المترجمة).

(2) هم الأسبان المسلمون الذين تم تعميدهم بناء على مرسوم ملكي كاثوليكي ملزم سنة 1502 (المترجمة).

(3) – كاتب ومفكر وشاعر وسياسي وأكاديمي ولساني ودبلوماسي ومنظر وناقد اجتماعي ومصلح وسفير من أصل نمساوي يهودي، اعتنق الاسلام وترجم القرآن إلى الانكليزية، وذكر ما أغفله اليهود من ذكر الرسول محمد في التوراة والإنجيل، كان جده حاخاماً معروفاً، حصل على الجنسية الباكستانية وأصبح سفيراً لباكستان في الولايات المتحدة الأمريكية في بداية نشأة الدولة الباكستانية. (المترجمة).

(4) – اكزافييه تارنيزيان: Exavier Ternisien، صحافي في جريدة لوموند، متخصص في الديانات، كان ضحية هذا التشكيك، بحيث تحدثت عنه جريدة هآرتس بتاريخ 6 – 7 – 2005، على انه «أرمني اعتنق الاسلام».



الكبير لمدينة قرطبة، الذي تحول إلى كاتدرائية، حتى يطالب بحق المسلمين في إقامة الصلاة فيه، لكنه لم يلق المتابعة من اتحاد التجمعات الإسلامية في اسبانيا التي تعمل في أوساط المسلمين المهاجرين.

الإيمان المجرد من الثقافة هو أحد أوجه التعصب:

ثمة، بالفعل، مسافة كبيرة بين أنواع الاعتناق التي تتم ضمن مجموعات كبيرة في إطار الهيمنة السياسية (الغزوات، والاستعمار، والإمبراطورية)، والانتماء الطوعي والفردي لدين ما دون أن يكون هذا الدين مهيمناً على «سوق الديني» بالضرورة، **فمسألة الهيمنة مسألة مهمة، إذاً، وسوف نتناولها لاحقاً.**

لكن بين هذين القطبين، ثمة سلسلة من المواقف، فانتشار عملية الاعتناق لا يرجع سببه، بالضرورة، إلى فعل إلزامي. فالإسلام نادراً ما يكره الآخر على اعتناقه، يشهد على ذلك جموع المسيحيين الذين بقوا على الأراضي العربية أو العثمانية، وإن فسرت أسباب ضريبية بعضاً من ظاهرة اعتناق المسيحيين للإسلام في هذه البلاد (المسيحيون يدفعون ضرائب أكثر)، مع ذلك فالمقارنة غير واردة بين هذا وما فعله الأسبان أثناء حروب الاسترداد، التي أجبرت عدداً كبيراً من المسلمين على اعتناق المسيحية ثم طردتهم في ما بعد.

ونسأل هنا: هل إن المسلم الجزائري الذي تحول إلى المسيحية سنة 2000، فعل ذلك بدافع القطيعة مع الثقافة الوطنية السائدة (الإسلام)، أم بدافع الانبهار بالثقافة العالمية المهيمنة (البروتستانتية الأمريكية)؟ في كل الأحوال، فإن تحول آرون لوجيستي Aaron Lugistier، الذي كان في مرحلة حيث كان الضغط [على اليهود] من كل جانب وكان يدفع هذا الضغط باتجاه تغيير الديانة، لا يثير هذا التحول الشك حول جدية الرجل، الذي سيصبح أسقفاً في ما بعد [هو كبير أساقفة باريس بين 1981 - 2005].

ان الهيمنة لا تجعل القناعة الدينية مجرد خضوع لهذه الهيمنة. مع ذلك فإننا لن نتناول ههنا وجهة نظر المعتنق، ولكن تلك المتعلّقة بالمبشر، كيف يقبض المبشر على ثقافة الآخر؟ سواء كان هذا الآخر غير مؤمن ضمن مجتمع المبشر نفسه، أو كان أجنبياً يتحدث لغة مختلفة؟ سيكون الفصل/ الربط بين الدين والثقافة، إذاً، هو الموجه لنا.



ثمة في المسيحية والإسلام على السواء، أسباب ثيولوجية لجلب الآخر إلى اعتناقهما. فالاعتناق يعني المساهمة في استعجال تحقق السلام، سواء السلام الذاتي (فهو فعل أساسي سوف يثاب عليه فاعله بعد موته)، أو في انتظار تحقق الألفية millenarisme (حين يعود المسيح، وهذا لا يحدث إلا حين تعم دعوته الأرض كلها). تبدو «المهمة التبشيرية» التي نجدها في الإسلام والمسيحية، وبقدر أقل لدى البوذية، غائبة عن اليهودية والهندوسية، ذلك أن الديانتين مرتبطتان بشعب بعينه وبمجتمع، ومن ثم كانتا أقل اهتماماً بنشر الرسالة الدينية في الخارج. لكن تبدو الأمور أكثر تعقيداً مرة أخرى؛ فقد حولت اليهودية أعداداً كبيرة إليها (البربر، والخزر، والقراؤون)[1]، والى اليوم، حيث لم يعد الاهتداء **Proselytisme** موضة، يستعان بأسطورة قبائل إسرائيل المفقودة في الجهات الأربع للمعمورة، وتم العثور عليها. وهي طريقة لتمرير عمليات الاعتناق بشكل غير معلن. إن كان ذلك بفعل مبشرين متواجدين في مكان ما، أو برغبة من مجموعة ما بأن تصنع لنفسها هوية جديدة[2]. أخيراً فإن أشكالاً هندوسية قد صُدِرت إلى الغرب مع نهاية القرن التاسع عشر.

قد يظهر الدين في صميم ثقافة ما بطريقتين، من الداخل بفعل الوحي (عيسى، ومحمد)، أو من الخارج بفعل الدعوى إلى الاهتداء بكل أشكالها (الغزوات، والمهمات التبشيرية). لكن العلاقة بالثقافة تختلف في الحالتين، ففي حالة الوحي يتعاطى الدين مع الثقافة بشكل ضيق ومحدود (مع استعمال اللغة نفسها)، وفي الحالة

---

(1) - الخزر هم قوم من تركيا ظهروا في شمال القوقاز واعتنقوا اليهودية بين القرنين الثامن والتاسع، أما القراؤون فهم فرقة من اليهود تشكل فكرها في بغداد، وهي ترفض الاعتراف بالتلمود والمشناة، وتعد المتناخ (العهد القديم) النص الوحيد المعتمد لليهودية.

(2) مثال ذلك حالة بني ميناش beni Menashe، هو اسم لمجموعة شينلانج Shinlung، يتحدثون الميزو، ويقطنون الهند على حدود بيرمانيا. تحولوا إلى المسيحية البنتوكوتيسنية أثناء سنوات الثلاثينات (1930)، لكنهم يعلنون عن أنفسهم بوصفهم يهوداً. ينحدرون من قبيلة مناسي Manasse. استوطن الآلاف منهم إسرائيل بعد أن أعاد الحاخامات الارثوذوكس تعميدهم وتحويلهم إلى اليهودية من جديد. ينظر شالفا وييل Shalva Weil «الاعتناق المزدوج ضمن قبيلة الشينلانج شمال شرقي الهند» - دراسات في القبائل والقبائلية، نيودلهي: 2003، (1) 1، ص: 43 - 57. إنها حالة انتقال من المسيحية إلى اليهودية معاصرة ومثيرة للاهتمام، وللاطلاع على حالات أخرى لـ«القبائل الضائعة»، ينظر: «اليهودية: ابايودايا بأوغندا، أخيراً أقرت يهوديتهم»، Religioscope. 18 - 3 - 2002. www. religioscope.com/info. نجد أنهم عبروا هم أيضاً من البروتستانتية الإنجيلية.



الثانية، فإن العلاقة خارجية. إلا أن المسائل المطروحة في الحالتين ليست بالمختلفة كثيراً.

ب - اعتناق الدين في الثقافة نفسها:

لقد ظلت المسيحية، التي لم تكن تحمل اسماً بعد، بالنسبة لكثير من المسيحيين الأوائل، موجودة في إطار اليهودية: ولم يكن المسيحيون واعين بأنهم بصدد الخروج من عالم ثقافي، لكنهم مع ذلك، أدركوا أنهم يقدمون رسالة دينية جديدة - البشرى - من دون أن يعوا أن هذه الرسالة تشكك في الثقافة اليهودية أيضاً (هذا يفسر كيف ان الجاليات اليهودية في الشتات كانوا أرضاً خصبة ومفضلة لأنواع الاعتناقات، ذلك أن الديانة الجديدة [يقصد المسيحية] قُدمت لهم بوصفها تحقّقاً فعلياً لليهودية وليس نفيا لها)[1]. إننا نعلم أن الحواري بولس، عرف القطيعة والاستمرارية بقوله: إن كلمة الله تتوجه إلى اليهود وإلى غيرهم من غير اليهود بالقدر نفسه، ويجب ان تُخرِج نفسها من سلطة القانون.

لم يعد المؤشر الديني خاصّاً بشعب بعينه؛ فالعالمية أضحت تمر عبر الانفصال الثقافي، وليس عبر القطيعة الدينية. وهذا سيؤسس للجفاء بين المسيحية واليهود، لا يمكننا إنكار استمرارية الدين، لذلك سنعمد إلى التركيز على «التعمية» Obscurantisme التي يمارسها الديني؛ أي على غموضه، من خلال خاصية تبدو اليوم إثنية أكثر فأكثر (مما يسمح بالتمييز بين المعاداة الدينية لليهودية، والمعاداة العنصرية للسامية).

يعد الإعلان عن الاستقلال المطلق للدين بإزاء الثقافة، ادعاءً أساسياً تمارسه كل الديانات السماوية الكبرى، لكنه ادعاء غير متماسك إلا إذا افترضنا أن كل المتدينين قد سحبوا أنفسهم من العالم ومن القرن (وسوف يكون هذا الانسحاب أيضا طريقة «لصنع ثقافة» موازية لثقافة مجمل المجتمع). إذا كانت الأجيال الأولى من المعتنقين (وبعد ذلك من يسمون بالمولودين الجدد) قد شعرت بقطيعة مع الثقافة السائدة، فإن الأجيال اللاحقة تنخرط أكثر فأكثر في ثقافة جديدة؛ لقد تبنوا الحداثة ويعيشونها بوصفها تقليداً جديداً. إن الدين الذي تعرض لـ «الفتور» «Refroidie»، ولعملية التثاقف، دخل في التاريخ وجرى تبنيه من قبل أجيال جديدة غير معتنقة له، او جُعِل عنصراً مجتمعيا

(1) - رودني ستارك Sodney Stark، ظهور المسيحية، هابر وان Harper one.1997.



Socialiser ضمن عوائل سبق أن اعتنقته، فهو لا ينزوي بعيداً عن الثقافة السائدة (ما عدا ما كان من إرادة متشددة لجماعة ما بالاستمرار في اختلافهم كمجموعة. قد نرى لذلك مثالاً مجموعة «الأميش» في الولايات المتحدة الأمريكية). بالنسبة إلى المعتنقين الجدد، يمكن الحديث عن حالة رفض للثقافة أكثر من كونها حالة رفض موضوعية. لم يكف المعتنقون، بالنسبة للمسيحيين الأوائل، عن التحدث بالإغريقية أو اللاتينية أو دراسة المؤلفات الكلاسيكية. إذ لم تُدخِل المسيحية ثقافة جديدة ذات بعد أجنبي (العبرية الجديدة مثالاً)، على الإمبراطورية الرومانية، فقد أقدمت المسيحية على وضع رسالة يراد لها أن تكون واضحة التجرد من الثقافة في خضم ثقافة قوية المعالم، **ففي مجال الثقافة، لا يمكن للمسيحية أن تقدم نفسها بوصفها متفوقة على الهيلينية، ولا يمكن لها أن تتنافس مع هذا الفكر، فتفوقها تحققه الرسالة الدينية نفسها، ولا يتحقق بالتحدي الثقافي.**

في رسالته الأولى إلى شعب كورينثوس[1] (الفصل الأول، الآيتان 22 و23)، يتحدى بولس اليونانيين أيضاً بقوله: حكمة الصليب «للهالكين جهالة» (ولليهود عثرة)، هي أعلى من حكمة الحكماء.

لقد تكيفت المسيحية ثقافياً، Inculturee مع الحضارة الإغريقية الرومانية، وأحدثت نقلة ثقافية، بحسب تعبير ليمبيريس V. Limberis [2]. إنه مثال لما أسميه «التهيئة/ التصميم» Formatage. وموقف «الدين الخالص» الذي تبنته مجموعة منغلقة على نفسها في انتظار عودة المسيح، لا يتوافق مع الأجيال الجديدة ومع اتساع الطبقات الاجتماعية المتنوعة وغير الآبهة بفكرة الانعزال عن العالم.[3] لقد اقترح قسطنطين، بداية، اتفاقاً للعيش المشترك بين المسيحيين وغير المؤمنين.

---

(1) - هي كوينث أو كورنثوس، مدينة يونانية تقع وسط جنوب البلاد، ورسالة الرسول بولس هي إحدى رسائل العهد الجديد، وهي موجهة منه ومن سوستانيس الى المسيحيين في كورنثوس يتوقع إنها كتبت ما بين 50ـ 60 م، وبذلك تكون قد كتبت قبل تدوين الأناجيل الأربعة.

(2) - فاسيليك ليمبيريس «الدين بوصفه تشفيراً للهوية - حالة الإمبراطور جوليان وليبانيوس وغريغوري نازيانزوس «المجلة الثيولوجية لهارفارد، أكتوبر 2000.

(3) - في معرض للوحات المتعلقة بالمسيحيين الرومان أظهرت اللوحات أننا يمكن أن نكون أغنياء ومسيحيين، ونعارض الزهد/ التنسك لدى الأقارب إذا هدد ذلك بتبديد ثروة العائلة. ينظر: بيتر براون: «الفن الخاص بالمسيحيين الأوائل»، مجلة نيويورك للكتب، 20 مارس 2008، وهو عرض لمعرض يسمى: تصوير الإنجيل، الفن المسيحي المبكر، معرض في متحف كيمبل آرت، فورت وورث، نوفمبر 2007، مارس 2008.



لا يمكن أن نفهم العنف الذي صاحب الجدل المسيحي في القرون الأولى للمسيحية (حول كيف نعقل الطبيعة المزدوجة للمسيح؛ كونه إنساناً وإلهاً في الوقت نفسه؟)، إن لم نر فيه أيضاً الإجراء المؤلم لإعادة تهيئة/ تصميم الإيمان المسيحي ضمن التصنيفات الفكرية للهيلينية.

إن الرهانات الثيولوجية لا تبدو أبداً اليوم حتمية، وإلا فإننا سوف نواجه صعوبة جوهرية في فهم معنى تجسد الإله في شخص المسيح incarnation. إلا أن هذه الصعوبة المتكررة لا تمنع من تعريف للقاعدة orthodoxie، تعريفاً ضرورياً من وجهة نظر داخلية (وحدة المجموعة)، كما هو ضروري من وجهة نظر خارجية أيضاً (وحدة الإمبراطورية). هذا يفترض مع ذلك، بأننا نفكر في القاعدة الأساس للمسيحية، ألا وهي تجسد الإله، ضمن اللغة الرسمية للثقافة المهيمنة. إن الجدل حول وحدة الطبيعة الإنسانية واللاإلهية للمسيح monophysisme الذي قسّم الكنيسة إلى كنيستين، أثناء مجلس كاليدونيا Chalcedoine سنة 415، هو غالباً جدل باطل ومنته لدى وريثي الجانبين؛ فالحديث هو عن سوء فهم أو عن مشكلات بالترجمة، أو بعملية نقل هذا الحقل من اللغات السامية (العبرية والأرمينية) إلى اليونانية واللاتينية (كلمات من مثل: طبيعة، شخص، أقانيم (hypostase) مع ذلك قد يكون هذا فعلاً هو مربط الفرس، فالنقل يعني إعادة التشكيل. سوف يستلهم الفاعلون المسيحيون من ورثة أرسطو وأفلاطون، وبذلك سوف يتبنون الفلسفة الإغريقية واللاتينية (لا سيما التقليد الغربي الرواقي من خلال زينون الرواقي)، ويحاولون أن يظهروا كيف أن الفلسفة تتيح للإيمان أن يفرض وجوده. يجد يعقوبيون قدماء، وأرثوذوكس، وكاثوليك أنفسهم اليوم معنيين بتفسير مكامن الاختلاف بينهم؛ يمكننا بالفعل تأكيد فكرة أن الجدالات الثيولوجية كانت تخفي وراءها رهانات سياسية واستراتيجية (تسلط إمبراطور القسطنطينية، ونظام الأبوية، ودعم الساسانيين الفرس للهرطقة)، لكن ذلك كله لا ينتقص من أهمية الجدال، إذ ليس من المصادفة أن تظهر هذه الرهانات السياسية ضمن جدال ثيولوجي، كان هناك بالفعل مشكلة في إعادة تهيئة/ تصميم التصنيفات الدينية ضمن مفاهيم ثقافية مقبولة.

كان الاعتناق، في العهود الأولى للمسيحية، يتم من فرد إلى آخر، في إطار مجتمع



ما أو ثقافة مشتركة، باستخدام لغات عامية مشتركة (اليونانية بدلا من اللاتينية). لقد دعا الحواريون الأوائل إلى الاعتناق، أناساً يشتركون معهم في الثقافة (الثقافة المزدوجة غالبا)، إن الكافر هنا هو غير المؤمن، وليس ذاك الذي ينتمي إلى ثقافة أخرى. لكن الثقافة المشتركة هي في الوقت نفسه، رابط وهي الحاجز الأساسي، ذلك أن المسيحية ليست الوافد الجديد وحسب، فهي تعيد النظر في التعددية الدينية؛ أو بالأحرى، تفرض مفهوماً جديداً للدين، بوصفه مطلقاً، سماوياً، كونياً، متسلطاً، موحِداً. إنه لا يناضل ضد دين بعينه، بل ضد فكرة نسبية الدين التي تنتهجها الثقافة المهيمنة. فقد وجب على المفكرين المسيحيين أن يجادلوا الفلسفة الإغريقية أكثر من مجادلة الديانة الإغريقية (أسفار أعمال الرسل: 17 و18). ليست الثقافة غريبة، فالكل يسبح فيها، مؤمنون وغير مؤمنين. يجب، إذاً جرّها إلى وضع من التبعية من خلال تمسيحها، وإظهار عدم اكتمالها؛ لأجل ذلك، لا نتردد في استعمال لغتها نفسها، نتخذها حجة، كما فعل بولس في أثينا (سفر الحواريين/ الرسل17).

كان ذلك معضلة البروتستانتيين الأوائل أيضاً، حيث تشاركوا الثقافة مع من يتهمونهم بكونهم الكفار والوثنيين الجدد. لذلك فهم يؤكدون بقوة على الفصل بين ما هو ثقافي وما هو ديني. وهو أيضاً أحد عناصر التحديث لدى الانجليكانين البروتستانتيين اليوم، ذلك أن مرجعيتهم الحرفية للعهد الجديد تتيح لهم إدارة عالم معاصر أقرب إلى الإمبراطورية الرومانية منه إلى الحروب الصليبية او المهمات التبشيرية الكاثوليكية «الأجنبية». إن المسألة تتعلّق بتمسيح العالم الذي ننتمي إليه، والفارق الوحيد اليوم هو أننا نتحدث عن إعادة تمسيح، مع ذلك لا يزال ينظر إلى الثقافة المحيطة بنا على أنها ثقافة كافرة، أكثر من كونها وثنية أو حتى علمانية ببساطة، (هذا معنى كتاب: فرنسا، بلد المهمة/ الإرسالية/التبشير، الذي ألفه قس كاثوليكي: أندريه غودان Andre Godin، سنة 1943 في مرحلة كانت كلمة «مهمة» تعني مهمة أجنبية، وذلك منذ قرن ونصف). والفرق اليوم هو أن المسيحية في عهدها الأول كانت تملك المستقبل أمامها، في حين أن إعادة الغزو المسيحي اليوم تتم من منطلق خسارة. مع ذلك فإن الواعظ الإنغليكياني الذي يلف العالم وبيده أسفار عمل الرسل، قد يشعر بأنه بصدد تجربة معاصرة.



في الإسلام، بشكله الراديكالي هنا، فإن كل ما كان ثقافة عربية ما قبل الوحي، يوصف بكونه «جاهلية»، وبذلك ألغي بشكل أو بآخر، بداية باللغة العربية بالنسبة للأصوليين، فإن القرآن هو الذي أنتج اللغة العربية وليس العكس (أو في الأقل القرآن هو الذي ارتقى باللغة العربية إلى درجة الاكتمال التي يتسم بها، بما أنه ليس كمثله شيء، أي غير مخلوق). وفجأة أصبحت عربية القرآن في صلب ما سيكون النتاج الثقافي العربي، وبذلك، أيضاً، فإن الدين أعطى لنفسه حق الهيمنة droit de Regard على النتاج الثقافي. لقد ظهرت الثقافة العربية قبل الإسلام بوصفها ثقافة «انثروبولوجية» وحسب، ثقافة المجتمع القبلي البدوي؛ مما شكل الورقة الناجعة للدخول في الإسلام، وكانت ضريبة ذلك تشكّل مسكوتاً عنه في ما تعلق بالعلاقة بين اللغة والثقافة واستقلالية المدونة الثقافية. حتى إن الليبراليين والإصلاحيين أضحوا اليوم، يستعينون بأسطورة الجاهلية للقول بفكرة أن المشكلة لا تكمن في الإسلام بل هي كامنة في الثقافة، والأمر يتعلّق دائماً بالجانب الانثروبولوجي لهذه الثقافة، فالتفسير مرتبط بفكرة أن الرسالة الإلهية التبست بالطريقة التي تلقى بها هؤلاء الذين وجهت إليهم الرسالة.

بداية، وبالطريقة التي أوّلوا بها تلك الرسالة. إذاً وجب أن نعيد موضعة القرآن ضمن سياقه الانثروبولوجي حتى نتمكن من استخراج معانيه الحقيقية؛ ولكننا بذلك سوف نكرس بالفعل فكرة الانفصال بين الثقافة الإسلامية والثقافة العربية، من خلال الانتقاص من قيمة الأخيرة[1].

ذلك أن رفض علماء الإسلام التفكير في القرآن ضمن محيطه الثقافي يطرح هذا الإشكال الأساس: العلاقة بين الإسلام والثقافة العربية، بمعنى: كيف يمكن أن نطرح فكرة منح الثقافة خارج القرآنية Extra - Coranique استقلاليتها بطريقة أخرى غير طريقة العزل؟ إن تصدير الإسلام إلى ثقافات أخرى هو الذي أظهر استقلالية العامل الثقافي. في بداية انتشاره واجه الإسلام ثقافتين أقرهما: الثقافة الإغريقية (والمثال على ذلك استمرار ذلك حيًّا في التقليد الشعبي للطب اليوناني)، والثقافة الفارسية

(1) هو القاسم المشترك بين كل «مفكري الإسلام الجدد» (بحسب عنوان كتاب رشيد بن زين، باريس، البين ميشال، 2003)؛ نجد الموضوعة نفسها لدى شيرين عبادي في إيران.



(الأعجمي هو الذي لا يتحدّث العربية، لكن ذلك لا ينتقص من إسلامه، نجد ههنا تصنيفا مختلفاً، فلا هو تصنيف المسيحي الغربي كافر ولا المسيحي العربي، ولكنه تصنيف للمسلم الحامل لثقافة أخرى). ليس مصادفة أن ثمة اليوم أزمة إنتاج ثقافي باللغة العربية (وقد تكون أزمة استهلاك قبل كل شيء)، في حين تبدو المساحة اللغوية التركية والفارسية بخير.

مع ذلك، فإن مجالاً ثقافياً مستقلاً (فلسفياً، وأدبياً، وفنياً)، تموضع تاريخياً في العالم العربي الإسلامي، لكنه كان دائما هدفاً للأصوليين المتشددين Iconoclastes، والمناهضين للثقافة، من الموحدين إلى طالبان مروراً بالوهابيين، أو الحركات المعادية للجهد التوفيقي بين المعتقدات Antisyncretisme، التي ترتاب من مفهوم الثقافة نفسه لمجرد وجهة نظر يعتقدونها. إن الخوف من التوفيق بين المعتقدات ليس أمراً طارئاً على الإسلام، وهو ليس بسبب كونه شرطاً ضرورياً من شروط التفرد أو من أجل التفوق والكمال، أكثر من كونه بسبب هشاشة العلاقة بين الدين والثقافة. لقد ظهرت الحركات المعادية للتوفيق بين المعتقدات في مرحلة الهيمنة السياسية (اورونغ زيب Aurang zeb في الإمبراطورية المنغولية)، كما ظهرت في مرحلة الخضوع للهيمنة (حركة التبليغ في الهند البريطانية) على السواء. وتبدو الوهابية ههنا مثيرة للاهتمام. إن تعريف هذا المذهب بأنه تعبير عن حركة مقاومة؛ سواء مقاومة العثمانيين أم مقاومة البريطانيين؛ هو ضرب من الخطأ التاريخي.

النزوع إلى التجرد من الثقافة هو من الداخل في هذه الحالة، وليس نتيجة لهيمنة أجنبية وحسب.[1]

---

(1) ثمة تحفظ على هذا الفهم لعلاقة الإسلام بما سماه المؤلف الثقافة العربية، ونتدخل ههنا من منطلق معرفتنا بهذا الشق من تحليل المؤلف. أولا إن توصيف الجاهلية لم يكن توصيفا لما كانت عليه ثقافة العرب وإنما لما كان عليه معتقد العرب ان جاز الفصل بين الثقافة والدين ههنا. والجاهلية هي من الجهل أي عدم العلم بما سيأتي به الاسلام لاحقا. ثانيا لم تكن الثقافة العربية ثقافة مدونة (ماعدا ما كان من نقوش لبعض الأشعار والأخبار)، ولم تكن ثقافة قائمة بذاتها منتجة كما حال الثقافات الأخرى التي صادفتها المسيحية واليهودية. أما عن قوله إن الأصوليين قالوا بفكرة ان القرآن هو الذي أنتج العربية فهذا غير صحيح، لأن ذلك كان مذهب النحويين العرب، والمتأخرين بالخصوص، بسبب الدراسات الكثيرة والموغلة في التخصص للغة العربية، وبسبب ما كان منهم من تخريجات للظواهر النحوية التي عرفتها لغة القرآن والتي لم تكن تتوافق مع اللغة على ما جاءت عليه



جـ. الاعتناق ضمن ثقافة أخرى:

يحدّد الاعتناق بشكل كبير، من خلال السياق الثقافي والسياسي، ولا ينفك يطرح مسألة التمفصل بين الدين والثقافة، حتى وإن كان وراء الاعتناق والدعوة/ التبشير، دوافع واعتبارات ثيولوجية.

من الخطأ التفكير بأن المسيحيين والمسلمين والبوذيين، على مر التاريخ كانوا يهدفون إلى دعوة جيرانهم إلى الاهتداء، وكذلك من الخطأ القول بأن اليهودية تجاهلت هذا المسعى. إذ ينظر إلى هذا المسعى اليوم بوصفه استمراراً لمشروع هيمنة سياسية (الجهاد، الإرساليات التبشيرية في القرن التاسع عشر، الانجليكانيون الأمريكيون)، لكن ذلك لا ينطبق على بعض الحركات الاستعمارية التي لم تسع إلى تحقيق الاعتناق، كما الحال بالنسبة للآباء المؤسسين لأمريكا الذين، وإن عرفوا بكونهم متزمتين ومدفوعين بديانة واحدة فقط، لم يسعوا قط إلى تحويل الهنود أو تحويل عبيدهم السود إلى المسيحية (فاعتناق السود للمسيحية كان عن طواعية). لقد قامت روسيا القيصرية بحملة نشطة لدعوة التتار، وبعد ذلك الكازاخيين، إلى اعتناق المسيحية، مع ترك مسلمي آسيا الوسطى على ديانتهم ومنع الممارسة التبشيرية في صفوف مسلمي أذربيجان.

في الواقع، يتم الاعتناق في فترات معينة ويطال بعض فئات من الشعوب فقط. مثال ذلك جماعة التبليغ، الحركة الإسلامية الدعوية الأبرز في القرن العشرين، التي كرست

قبل القرآن، غير آبهين باللهجات العربية المختلفة التي لم تكن تتطابق بالضرورة مع اللغة المتعالية التي قيل بها الشعر العربي في الحواضر. أما قولهم إن القرآن هو الذي أنتج اللغة العربية وليس العكس، فمفاده أن الدراسات اللغوية والنحوية التي استلزمها تشكيل المدونة الفقهية الإسلامية، على اعتبار القرآن نصا لغويا وخطابا يستلزم التأويل، صنعت لغة تكاد تكون موازية لما عرفه العرب وهي لغة عالية الجودة بمقاييس النحو، وهي بالنهاية لغة الشعر العربي المتعالية بدورها، بل ان اللغويين قاموا بتخريج الظواهر النحوية الشاذة التي عرفها الشعر العربي على حساب قواعد اللغة التي صنعوها هم، أوعلى حساب لغة البدو التي عدوها المرجع الخام لقواعدهم، تماما كما فعلوا مع القرآن حين وجدوا به اختراقا نحويا غير مبرر لغويا. أما عن احتكار الاسلام لثقافة العرب ففيه نظر، لان الإسلام تشكل بثقافة الأقوام التي عرفته، ولم يرفض سوى ما تقاطع مع فكرة التوحيد، وما جاء به من تشريع وهو أساس ما جاء به. فهو لم يستطع ان يفرض الثقافة العربية على الأقوام ذات الحضارات الراسخة والكبيرة التي لم تتماه مع الخصوصية العربية للإسلام بسبب الطبيعة غير المؤثرة لهذه الخصوصية بالنظر إلى تلك الحضارات.(المترجمة).



دعوتها، حصراً، لعظة المسلمين الذين أسلموا بالاسم فقط، من أجل إعادة الاعتناق الذاتي، وهي ظاهرة لم تكن موجودة قديماً.

لم يعن المذهب الكاثوليكي قبل القرن التاسع عشر بجعل المسلمين يعتنقونه (في ما عدا بعض الاستثناءات من مثل بيار الملقب بالموقر Pierre le Venerable، وريموند لول Reymond Lulle، أما قضية المعتنقين الأسبان بالقوة أثناء حروب الاسترداد، فهو مثال مضاد وخاطئ، ذلك أنه لم يُعترف بهم، في الأصل، بوصفهم مسيحيين حقيقيين). في المقابل فإننا نشهد تفتقاً للإرساليات التبشيرية البروتستانتية نهاية القرن الثامن عشر؛ لكنها كانت مهمات موجهة، في الولايات المتحدة، إلى شعوب لم يكن للولايات المتحدة أي نية لاحتلالها (ذهبت أول مهمة سنة 1812 من سالم Salem الى جزيرة موريس) كل ذلك تم في الوقت الذي أهملت فيه، هذه الإرساليات، العبيد السود والهنود. بعد سقوط الإمبراطورية الرومانية، وبعد أن أصبحت المسيحية دين الدولة، سعت الإرساليات (ممثلة عموماً في الرهبان) لجعل شعوب كاملة تعتنق المسيحية، بمن فيهم البربر الذين لا يشتركون معهم في الثقافة العامة، لكن مسألة ثقافتهم لم تطرح في حين كانت مسألة اللغة مطروحة. المقاربة ههنا براغماتية، وسوف تباشر الكنيسة بتحقيق اللغات (القوطية، والسلوفينية)، وتثبيث الكتابة عند الحاجة إلى ذلك، لغرض ترجمة الإنجيل.

في الواقع، فإن البربر يبحثون دائماً عن فرص الاندماج في المجتمعات الغربية ذات الهوية الرومانية بداية، ثم في المسيحية في ما بعد. لقد تم الاعتناق بشكل جماعي شجّعته النخب، والملك نفسه، كما فعل الملك كلوفيس الأول.

وبعيداً عن كونها تعبيراً عن الهيمنة، فإن أنواع الاعتناقات كانت، بعكس ذلك، تمريناً جيداً على السلطة بفضل الشرعية الجديدة والقدرة على الوصول إلى المعرفة (رجال الدين): إن «الأمة» المعتنقة للمسيحية يمكن أن توظف ذلك من أجل النضال ضد شعوب أخرى.

لا ينظر إلى اللغة ههنا بوصفها حاملة للثقافة، كما هو موقف البروتستانتيين في ما بعد، بل بوصفها وسيطاً لغرض التواصل وحسب. فالثقافة الوحيدة الموجودة هي الثقافة الرومانية وثقافة البيزنطيين، ومرة أخرى، تتناسب النخبة المثقفة مع هذا الموقف[1].

---

(1) – ينظر: برونو دوميزيل، الجذور المسيحية لأوروبا، باريس فايارد، 2007.



بعد أن ثبتت أوروبا على المسيحية، استُبدِل فعل الاعتناق، في القرن الحادي عشر بالحروب الصليبية. فلم تعد المشكلة متعلقة بالكافر بل متعلقة بالمهرطق، ولقد نُظِر إلى الإسلام ليس بوصفه ديناً آخر وإنما بوصفه هرطقة، وكانوا يسخرون منه ويعدونه مذهباً مسيحياً منحرفاً/ ضالاً. فمحمد «نبي مزيف»، وكأن الإسلام مسيحية سلبية لا يُعلّم شيئاً ولا ينم عن أي اختلاف، بل هو مسخ على اعتبار أن المسخ هو شيء يظهر ملامح مشتركة لكن بأبعاد مشوهة، ومركبة تركيباً معكوساً[1]. لقد شهدنا، على الرغم من بعض الاستثناءات المستنيرة (القس سيلفيستر الثاني، روبير دو كيتون، أسقف بامبيولون pampelune ذي الأصل الانجليزي الذي ترجم القرآن، وريموند لول) إلى أي حد لم تهتم أوربا المسيحية، قبل القرن السادس عشر، بالفكر الإسلامي باعتباره فكرا مستقلا (لقد كان الاهتمام منصباً على الفلاسفة الذين نقلوا الفكر الإغريقي، وليس على القرآن ولا على الشريعة). وذلك بالطبع لأنهم لم يكونوا يرون في الإسلام شيئاً يثير الاهتمام (حركة المعارف التقنية مثل الطب، والتسلح، والحرف، أو ما كان من النصوص الإغريقية وهذه مسألة أخرى).

لم تسع الحروب الصليبية إلى جعل الناس يعتنقون المسيحية، بل سعت إلى الاجتثاث (أي التخلص من الخارجين على الدين فوق الأرض المسيحية، وهذا ما أنهى مصير الكاثار)[2] وإلى الغزو (الأماكن المقدسة)، أي أنها سعت إلى النفي والى القهر، وليس إلى الإقناع. وبعض الاستثناءات لا تفعل سوى تأكيد هذه القاعدة، مثال تلك الاستثناءات، مملكة الفالونس de valence في عهد جيمس الأول في القرن الثالث عشر؛ حيث عمد إلى تكوين القساوسة وتعليمهم العربية في محاولة لجعل المسلمين الذين بقوا في المدينة بعد الغزو الجديد، يعتنقون المسيحية[3]. إننا نشهد،

---

(1) – سوف يمتد هذا الموضوع إلى بداية القرن التاسع عشر، حتى لدى البروتستانت، كما يبدو من النجاح الذي حققه كتاب «حقيقة الطبيعة المزيفة الواضحة لحياة محمد – مع مرفق لخطاب تبرئة المسيحية من هذه التهمة» نشره هامفري بريدو سنة 1697 وأعيد طبعه سنة بعد سنة 1808. مع طبعة أمريكية سنة 1798. نجد فيه المحاكمة التالية: محمد كان على رأس قائمة المحتالين، أو كما جاء في عبارة شارل ويسلي: «السارق العربي، الشيطان الأكبر «يجب أن تطارد فلسفته نحو جهنم»

(2) الكاثاريون cathares هم حركة دينية لها جذور غنوصية ظهرت في القرن الثاني عشر في أوروبا الغربية، اعتبرتها الكنيسة الكاثوليكية الرومانية خارجة عن الدين. (المترجمة)

(3) – شارل.ج. هالبيرين Halperin «إيديولوجيات الصمت: الأحكام المسبقة والبراغماتية على حدود



عموماً، فصلاً بين المهمة التبشيرية والحرب الصليبية؛ فالمهمة التبشيرية تتفق مع الحرب الصليبية في مسألة الخارجين على الدين (في حالة الكاثار مثالاً، مع ابتكار فكرة محاكم التفتيش Inquisition)[1] لكنها لا تسبقها البتة. فالمسألة متعلّقة بجعل منطقة ما منسجمة دينياً، ولا تتعلق بتطهير أرواح الخارجين على الدين/ الضالين. فأثناء الحروب الصليبية لا وجود للدعوة والهداية: إنهم يقتلون، وينفون، ويساومون، ولكن لا يعظون. لقد كانت حروب الاسترداد في اسبانيا، بدورها، حذرة في ما يختص بالاعتناق، إذ يظل المعتنق مثاراً للشبهة (سواء تعلق الأمر بالماران/ يهود اسبانيا، أم بالموريسك/ مسلمي اسبانيا/ الذين اضطروا لاعتناق الكاثوليكية بالقوة).

لا يهدف الجدال، وهو الطريقة الأكثر تواتراً للإقناع (الجدال disputatio بين عالم مسيحي ودكتور في القانون الإسلامي) إلى إقناع الآخر، بقدر ما يهدف إلى إقناع الذات، أو إلى إظهار الآخر بوصفه فكراً قوياً يرفض الحجج التي تستند إلى العقل. إن الجدال الديني disputatio هو مصالحة ذات مفعول سحري بين العقل والإيمان بوساطة البلاغة.

لكن الدين الآخر هو آخر مقابل/ «نظير»/ مماثل، ينظر إليه، في النظام الديني المهيمن، إما بوصفه ديناً «قديماً»/ حفرياً archaisme وضميراً سيئاً (اليهودي)، أو بوصفه «شيطاناً»، ومختلفاً، وعدواً للدين السوي.

ومن أجل العثور على المسيحية المفقودة، فإنهم يسعون إلى تطويق الإسلام جغرافياً (مع أسطورية «مملكة القس جون»). لقد حدث الشيء نفسه في لحظة الإصلاح، فبالنسبة إلى السلطات الكاثوليكية، لم يكن الأمر متعلقاً باجتثاث الضلالة بقدر ما كان هداية البروتستانت؛ وهو أمر منطقي في البداية، بما أن البروتستانتي هو كاثوليكي في الأصل، ويعي فلسفة الكنيسة التي رفضها بإرادته. البروتستانتي هو الآخر السلبي الذي يأتي من «الداخل»، أما المسلم فيمثل الجانب الخارجي. والإسلام والبروتستانتية كانا في نظرهم مسيحية منحرفة عن منهجها، وليسا «ثقافتين» في حين يرى البروتستانتي في

القرون الوسطى الدينية» - دراسات مقارنة حول المجتمع والتاريخ، مجلد 26، رقم 3، تموز 1984، الصفحتان 442 و466.

(1) محاكمات كاثوليكية أقيمت في القرن الخامس عشر والسادس عشر لمعاقبة المخالفين للكنيسة. (المترجمة)



الكاثوليكية مجرد تقاليد وطقوس، وأخطاء بقيت حين ذهب الدين نفسه؛ فالمذهب الكاثوليكي، في نظر البروتستانتي، ليس ديناً إنما هو ثقافة صادرت الديانة الحقيقية، إنه نوع من الوثنية. ويفصل البروتستانتي ذو الأصول الكاثوليكية، بين الدين والثقافة، ولا يبحث عن جعل الآخر يعتنق مذهبه بقدر ما يسعى إلى تسجيل موقفه.

لم تقم الكنيسة الكاثوليكية بمهمات ذات بال إلا بعد أن استقرت البروتستانتية و«شُذّبت»، ذلك أن الفصل بين الثقافي والديني لم يعد بالإجراء المتبع: فكل هذه المهمات، كما هو شأن بوهيمية القرن السابع عشر، سوف تصنع من الفن، المتكلف في هذه الظروف، وسيلة للعظة.

ستفرض، إذا، مسألة الثقافة نفسها، تدريجياً، من الخارج. فالكنيسة الكاثوليكية تميز بين المهمة الداخلية لإعادة الغزو(كاثار، بروتستانتيون، الالحاديون في القرن التاسع عشر والقرن العشرين) من المهمة «الخارجية» التي هي وحدها تطرح مسألة الثقافة.

لا يتحوّل الاعتناق، بالنسبة للمذهب الكاثوليكي، إلى نشاط منتظم إلا بعد الكشوف الكبرى، حيث تكرس، لذلك، مؤسسات متخصصة، لا سيما «الابراشية» و«المعاهد» (وهو الاسم الجديد للطائفة الدينية)؛ الذكورية والنسوية، الموجهة «للإرساليات الأجنبية»[1]، بمعنى أنها موجهة تحديداً للآخر، لكن هذا الآخر ليس الآخر الملحد فحسب (فالمفكر الحر والبروتستانتي هم كذلك)، إنه أيضاً ذاك الذي لم يصل إلى الصواب، ومع ذلك فإنه يسبح في «عالم من المعاني»، كافر لكنه لا يمثل انحرافاً عن المسيحية، وبالتالي يملك استقلاليته: إنه الثقافة.

بعيداً عن ذلك، فإن البروتستانتية، التي تعد اليوم بدعة بالنسبة إلى ما هو عليه المذهب الكاثوليكي، تبدي بالنسبة لروما، تأخراً في وضع هياكلها التبشيرية مدته مائتان وخمسون سنة. لن ينظر إلى الإرساليات التبشيرية الكاثوليكية، التي ازدهرت في القرن الخامس عشر إذاً بوصفها مجرد مرافق للحملات الاستعمارية، فالبروتستانتيون، الإنجليز كما الهولنديون، الذين انتهجوا الطريق نفسه بعد ذلك بقرن، مارسوا التبشير في حدود ضيقة، لكنهم لا يبتعدون عن هذا التوصيف، بل إنهم أكثر «إمبريالية» من هؤلاء.

---

(1) - إحدى الأبرشيات تحمل بالتحديد اسم «الإرساليات الأجنبية لباريس».




مكتبة
الفكر الجديد

المحتويات



تمهيد لدراسة فلسفة الدين

إعداد وتحرير: د. عبد الجبار الرفاعي

فضل الرحمن

سبينوزا

شلايرماخر

رودلف أوتو

مصطفى ملكيان

محمد مجتهد شبستري

كريغ كالهون

عبدالكريم سروش

محمد خاتمي

محمد لغنهاوزن

محمد رضا كاشفي

قيس هادي أحمد

حسن يوسف

إسماعيل مهنانة

أبو يعرب المرزوقي

روجي كايوا

عبد النور بيدار

أوليفييه روا




ISBN 978-9938-886-51-1



